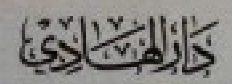
الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

مقاصد الشرع
بين الإفراط والتفريط

بحث في تأصيل الأصول



الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

مقاصد الشرع بين الإفراط والتفريط

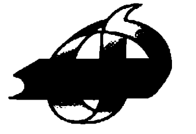
بحث في تأصيل الأصول





الطبعة الأولى
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

ISBN : 9953-484-47-3



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

المقدمة

ليس من المبالغة في شيء لو قلنا إن بحث المقاصد من أهم البحوث التي يحوم حولها الكثير من المثقفين على اختلاف مستوياتهم الثقافية، وقدراتهم الفكرية، ومخزوناتهم التي يعتمدون عليها. أيضاً ليس من المبالغة في شيء أن نجد روح التقليد شائعة عامة في هذا النوع من البحوث، كأنها موضة يذيع صيتها في ظرف زمني معين، فينقاد لها آخرون مهووسين بحب التجديد والتحديث، حتى غدا من يسعى إلى عقلنة بحث المقاصد أو إعادته إلى المكان اللائق به كمن يسبح عكس التيار، هو نفسه تيار الحداثة والتجديد الذي رغم جاذبية شعاراته، تخبط خبط عشواء في متاهاتها، ملقياً الكلام على عواهنه من دون أي شعور بالمسؤولية، متهماً مخالفيه بالسلفية تارة، وبالتقليدية تارة أخرى، والدوغمائية تارة ثالثة. والتهم هنا تشكل لائحة طويلة على خلاف الشعار الذي يتغنّى به هؤلاء من احترام للرأي الآخر.

لا يكفي أن يدّعي امرؤ التقوى حتى يكون تقيّاً، كما لا يكفي أن يدّعي أنه ينطلق من بحثه شعوراً بالمسؤولية والتقوى حتى يكون عمله صحيحاً. فإن النية السليمة قد تنفعك في نيل الأجر على فعلك، وعلى الأقل قد تعفيك من جرم، إلا أن هذا يختلف اختلافاً كلّياً عن صحة العمل وصوابيته، ويبقى العلم بالنوايا عند الله تعالى. ليس لنا أن نتهم غيرنا بسوء نية أو خبثها ما لم تظهر الآثار بشكل جليّ واضح للعيان، ككل الصفات النفسية التي لا تعرف إلا بآثارها أو بوحي وإلهام.

وقد سوّق بعض من بحث في المقاصد فكرة أن الفكر الإسلامي عموماً، والفكر الشيعي الجعفري خصوصاً لا يقبل النقد ولا النقض، فهما حسّاسان إلى حد رفض كل نقد واتهام كل ناقد. وهو تسويق يتضمن افتراءً، إن كان الغرض ادّعاء أن هذا هو حال الفكر الإسلامي. وإن كان المقصود أن ثمة مذاهب إسلامية ترفض النقد والاعتراض، فالافتراء يكون في التعميم من غير تمييز ولا توضيح.

يتحتّم علينا ونحن نناقش مسألة المقاصد، أن ننطلق من روحية حوار فاعلة، بعيداً عن أي سوء نية يمكن أن نفترضها في صاحب أي طرح، إحتراماً منا على الأقل للصرح الكريم الذي نحن فيه. لذا، سنغض النظر عن أي نقد ينطلق من حمل الآخر على سوء النية في ما يطرح من بحوث وآراء حول المقاصد. ولن نحاول هنا أن نحلّل منشأ الاهتمام الطارئ بمسألة المقاصد من قبل المثقفين غير الإسلاميين، وإن كانوا مهتمين بالفكر الإسلامي وعلاقتهم بالاستشراق، وما يحيكه رعاية لحال جملة من باحثين لا نستطيع أن نصنّفهم في دائرة الخصومة، وإن كانوا يصنّفون أنفسهم في دائرة ما صار يصطلح عليه في هذه الأيام بمصطلح «الآخر».

وعلى هذا الأساس، سنفترض أنه ربما يكون لدى الباحثين ما يمكن أن يثير الانتباه إلى مسائل ربما غفلت عنها الحوزات العلمية على مرّ القرون. وسنسلّم من حيث المبدأ بالتمييز الحاصل بين الدين والفكر الديني، باعتبار أن الدين هو ما أراده الله سبحانه وتعالى، والفكر الديني هو ما فهمه المؤمنون وما قدموه من طروحات في سياق فهم هذا الدين، الذي نعني به هنا الدين الإسلامي، وإن كان بحث المقاصد لا يختص بدين دون دين. فالدين وإن كان كاملاً يمثل كل النقاء قد أنزله الوحي

على رسول الله تعالى المعصوم، والذي أوكل إليه ﷺ وإلى أئمة أهل البيت عليهم السلام مهمة تبيان كل الحقائق وما خفي علينا، فكانوا مالكي الحقيقة المطلقة والكاملة، والمرجعية التامة في كل شيء يتعلق بالدين، إلا أن الفكر الديني أو الفهم الديني هو نتاج بشري بلا ريب، وبشر غير معصومين، وهو ما يعترف به الكل، قد يتطابق مع ما عند المعصومين وقد يختلف. لذا، فإن الفقهاء يقرّون بأن كل ما هو مطروح في الأصول والفقه خاضع للنقاش، سواء على مستوى المنهجية أو آليات الإستنباط أو النتائج، وهذا هو منهجهم في التعاطي مع المسائل التي يبحثونها. وقد كان لهذه القناعة أثرها الدائم في تفعيل عملية الاجتهاد، ورفض تقديس أي رأي يصدر من أي فقيه، ورفض تقديس ما عرف في المصطلحات الأصولية والفقهية باسم الإجماع والمشهور. وهو الرفض الذي بُني عليه الفكر الإمامي عموماً، حتى أنهم يعيبون على من يكثر من الاستدلال بالإجماع والمشهور في القضايا الفقهية. ولذا، لم تكن قيمة الإجماع عندهم ذاتية كما هو الحال عليه عند السنّة، بل قيمته بكشفه عن النص أو ما يوازي النص. وشروط الكشف عن النص كشفاً قطعياً لا لبس فيه صعبة للغاية. كما أن الإجماع شيء، ونقله شيء آخر. وقد ميّز العلماء بكل دقة بين الإجماع المحصّل والإجماع المنقول، الذي تضعف فيه إشارات الكشف لتكون ظنّية لا قطعية، الأمر الذي يفقده أي قيمة على الإطلاق. لن نفصّل كثيراً في مسائل الإجماع، لكن ذكرنا هذا لنشير إلى أن لبساً يراد إيجاده عن قصد أو غير قصد بما يوحي بأن علماءنا يقدّسون الإجماع الذي يعني اتفاق العلماء السابقين القريبين من عصر النص على رأي، فلا يجرأون على مخالفته، وهو غير صحيح على الإطلاق.

أما الشهرة، فهي أضعف شأناً من الإجماع، وإن قيمتها العلمية

أقل، مع غض النظر عن الفتاوى الاحتياطية التي تصدر من العلماء أحياناً رعاية للشهرة، لأن الاحتياط في مقام العمل شيء، والقيمة العلمية شيء آخر. ومن اعتنى بها، فإنما أخذ بها في مقام ترجيح المتعارضين من الروايات المعتبرة. كما أن العلماء ميّزوا بكل دقة بين الشهرة الروائية والشهرة الفتوائية. والشهرة التي تكون مرجحة بين الروايات هي الشهرة الروائية، أي شهرة الرواية بين الرواة مقابل عدم اشتهار الرواية الأخرى. أما الشهرة الفتوائية المحضة، فلئن كان لها نحو اعتبار فيما سبق، إلا أنها لم تعد ذات اعتبار في العصر الحالي، وعلى الخصوص في مرحلة الشيخ الأنصاري وما بعده. ويبقى ما يعرف باسم الشهرة الفتوائية الاستنادية، أي التي علم استناد رأي المشهور فيها إلى رواية مخصوصة كانت هي الدليل عندهم على ما ذهبوا إليه. فإن كانت الرواية ضعيفة، فقد ذهب جمع من العلماء إلى كون هذه الشهرة جابرة للخبر الضعيف. كما أن المشهور لو أفتى بخلاف مضمون رواية صحيحة قد اطّلعوا عليها، اعتبرها هذا الجمع من العلماء من الدلائل على ضعف الخبر. إلا أن هذا محل خلاف بين العلماء، وليس أمراً متسالماً عليه. كما أن الشهرة المقصودة هنا هي الشهرة التي لم يعلم لها مخالف معتدّ برأيه، فهي تشبه الاتفاق على العمل بالرواية أو على طرحها. كما أن شرط طرح الرواية التي يعرض عنها المشهور، أن يكون سبب إعراض المشهور راجعاً إلى السند، كاشفاً عن عدم حجّيته وإن بدا السند في ظاهره معتبراً. أي لا بد أن نحرز أن سبب إعراض المشهور عن النص ليس الفهم المختلف للنص، وليس إلا السند. أما لو كان سبب الإعراض أنهم لم يفهموا من الخبر ما فهمناه، فهذا إعراض لا يوجب طرح السند.

ولما كانت الشهرة الناشئة عن فهم مختلف من النص غير معتبرة، لحظنا كمّاً كبيراً من المسائل قد تبدل فيها الرأي الفقهي العام، مع أن المشهور سابقاً كان على العكس منه. ومن يطّلع على الفقه، يلحظ نماذج كثيرة من هذا، وهو يكشف عن عدم صحة ما ينسب إلى العلماء في كيفية التعاطي مع الإجماع والمشهور. وعلى كل حال، فإن من يعتقد حجية الإجماع أو الشهرة في بعض الحالات، فهو إنما يستند في ذلك إلى دليل اقتنع به لا إلى موروث استسلم له، كما شبّه للبعض من الباحثين. لكن من الضروري التوضيح هنا أن المقصود بالمشهور ليس الأكثرية، وليس أي مشهور. بعبارة أخرى: المقصود بها شهرة الفتوى الإستنادية في العصر القريب من عصر النص، أما الشهرة الفتوائية في عصورنا هذه فهي ليست ذات قيمة في باب الجبر والطرح. كما أن المراد بالشهرة ما يعبر عن اتجاه شبه اتفاقي بين علماء ذلك العصر بحيث لا يكون المخالف مشهوراً بفقهه وعلمه وتدقيقه.

وإن التجربة في مجال الفقه الإسلامي الجعفري وأصوله تثبت أن مجال الحوار والنقد والاعتراض،هو مجال رحب جداً قلّ نظيره، حتى في ما يروّج له من ثقافات تدّعي الحرية. ولست أبالغ هنا في شيء، إلا أن من مقتضيات حرية البحث والدخول في ذلك المجال المفتوح ثبوت الأهلية، إذ ليس كل من نطق بكلمة،يحق له النقد. وليس هذا تسخيفاً لأي نقد أو اعتراض، بل من باب أن من يحترم الفكر عليه أن يقدّر شروطه والقدرات المطلوبة، كما هو الحال في كل اختصاص من الاختصاصات التي قد يحتاج بعضها إلى دراسات طويلة حتى يخاض في المناقشات المتعلقة به. هذا إن اعترفنا بأن مجال الشريعة اختصاص من الاختصاصات. أما إذا قلنا إنه ثقافة شعبية يملك كل شخص مهما بلغ

مستواه الفكري أن يكون طرفاً في حوار جاد وفاعل، فهذا ادّعاء لا نوافق عليه، ويكشف عن فهم خاطئ للشريعة. فما من نظام من النظم الدينية أو الوضعية، إلا ويعتبر الفقه بالقانون أمراً اختصاصياً، فما بالنا إذا وصلنا إلى الشريعة وهي فقه قانوني أيضاً جعلناه سائباً مسبياً لا ضوابط له ولا لفهمه.

وليس كل من درس في الحوزة فترة من الزمن يحق له أن يدخل في المجال الرحب للحوار الجاد. وهذه حقيقة يقرّ بها كل طلاب العلوم الدينية. ولذا لم يكن التمييز قائماً على أساس المنتسب إلى الحوزة، بل كان على أساس «المحصّلين». فربّ شخص درس عشر سنين في الحوزة لم يستفد شيئاً، وربّ شخص درس خمس سنين استفاد مثل ما استفاده من درس عشرين سنة. وهذا أمر لا ينضبط في الحوزات العلمية، باعتبار أن الدراسة تقوم على مقررات يجب استيعابها بشكل صحيح من خلال أستاذ متمرّس، وليس على أساس عدد السنين.

وفيما يتعلق ببحث المقاصد عموماً، هناك وهم بأن العلماء أهملوا البحث فيه وأعرضوا عنه، أو أنهم لم يتنبهوا له على الإطلاق، فظنوا أن بحث المقاصد يشكل فتحاً جديداً من فتوحات الفكر الحديث، وما علموا أنه بُحث في أصول الفقه، وفي أبواب متفرقة من الفقه بشكل كافٍ ووافٍ، وإن لم يستعمل أغلب العلماء مصطلح المقاصد. واختلاف المصطلحات لا يقدم جديداً ما دام المعنى نفسه كان مطروحاً ومبحوثاً عنه. وقد كان العلماء شديدي الحذر في بحث المقاصد لعلاقته بالتشريع الإلهي، وإسناد تشريع إلى الله تعالى، فكانت الخشية من البدعة المحرّمة، وإدخال ما ليس من الدين فيه. ولهم حق في حذرهم هذا، وهو تعبير عن خشية سليمة من الله تعالى وتقوى صادقة. فالعلماء كانوا

إذا تكلموا علموا أن الناس ستستند إلى أقوالهم في عملهم، فيكون الحساب على العلماء والعذر للناس. فإن كان العالم قد بذل كامل الجهد من دون أي تقصير، وتصدّى من دون أي قصور زائد عن المتعارف عند العلماء، يكون معذوراً فيما قال، وإلا فالعقاب ينتظره سواءً على إفتائه بغير علم أو على ما سنّه من سنّة سلكها آخرون.

ولا يخفى على أحد أن بحث المقاصد، من جملة المباحث التي يركز عليها جملة من المثقفين في إطار الشعور بالرغبة بكسر طوق الحوزات العلمية، بعدما شعروا بالحزن والأسى أو الصدمة جرّاء ما يلمسونه من تضييق حين إبداء نقد أو اعتراض على رأي أو فكرة. وربما يكون هذا الشعور صادقاً فيتوهّم انسداد باب الحوار، وربما كان هذا شعور كل من يعيش خارج دائرة الحوزة العلمية، لكنه لو دخل تلك الدائرة فسيكتشف كم هو الباب واسع. ربما تتحمل الحوزات العلمية بعض المسؤولية تجاه ما يطلقه المثقفون خارج دائرة الحوزة من اعتراضات ونقود، إزاء عدم اعتنائهم بها والنظر فيها، فإما أن تقبل أو تردّ مع بيان وجوه الرد، فيما يمكن بيانه لغير المختصّين. وإن احتاج الأمر إلى الاختصاص يبين لهم وجه الحاجة إليه ليسلكوا سبيله إذا ما شاؤا التوسعة فيه. لكن السبب في ذلك، ولست هنا في مقام تبرير، أن الحوزات تربّت على أساس أن على الآخرين من غير العلماء أن يتبعوا العلماء في ما يقولون فيما هو شأن غير عقائدي، ولهذا كانوا يقسمون الناس، غير المعصومين عليهم السلام، إلى ثلاثة أقسام: إما مجتهد أو مقلّد أو محتاط. إلا أننا إذا لاحظنا أن المحتاط هو إما مجتهد أو مقلد، عاد التقسيم ثنائياً قد يعّبر عنه بتعبير آخر، الناس إما مجتهد وإما عامّي، فكل من ليس بمجتهد فهو من العوام مهما بلغ من العلم، وهذا الكلام

مسطور في الكتب الفقهية، وكان لهذا التقسيم أثره في التعاطي مع عموم الناس على اختلاف مستوياتهم الفكرية.

لا اعتراض لنا على هذا التقسيم، بل هو تقسيم صحيح، لكن لا ينبغي أن يؤدي إلى عدم الاعتناء بما يقوله بعض العوام ممن نالوا نصيباً من العلم والمعرفة، خاصة الجامعيين الذين يمكنهم من خلال التعرف على النظريات المطروحة، ومعايشتهم للواقع بطريقة تتكامل مع ما تعيشه الحوزات العلمية، من رفد الحوزات بجوانب معرفية أو طروحات نظرية. ولئن كان يصح منّا في الأزمنة الماضية أن لا نعتني كثيراً بما يقوله الذين يتثقفون خارج دائرة الحوزة العلمية، فهذا لم يعد ممكناً في هذه الأزمنة التي غدا فيها المثقفون جزءاً مهمّاً من ساحة العمل التبليغية والثقافية الإسلامية، وفيهم الكثيرون ممن يمكنهم أن يقدموا مادة مهمة للحوزة العلمية للتفكير فيها.

الحقيقة التي يجب تسجيلها هنا، أنّ طالب العلم الديني يدرس في دائرة حوزوية معروفة ضمن منهج علمي مخصوص، ويدرس المثقّف في دائرة حوزوية مخصوصة به ضمن منهجية علمية مخصوصة. وهاتان الدائرتان تختلفان اختلافاً كثيراً، إن من حيث سبل المعرفة وسبل اكتشاف الحقائق، وإن من ناحية النتائج. يظهر هذا الاختلاف عند أدنى تحاورٍ شفهي أو مكتوب بين العلماء والمثقفين. وكان يمكن غض النظر عن هذا الاختلاف لو كان المثقفون غير إسلاميين، أو كان العلماء غير معنيين بالحياة الاجتماعية العامة التي تتشكل من شرائح أبرزها شريحة المثقفين.

آن الأوان لأن نحوّل الاختلاف بين العلماء والمثقفين الإسلاميين إلى حالة تكامل يستفيد منها الفقيه والمثقف معاً، فيتخلّص المثقف من

عقدة الدّونيّة التي يشعر بها، ويتخلص الفقيه من التصنيف الحاد، مفسحاً في المجال للمثقف في الحياة الفكرية والموضوعات الشرعية، وتقديم اقتراحات حتى في المجال الشرعي. صحيح أن استنباط الأحكام الشرعية يحتاج إلى قدراتٍ خاصة، إلا أنه يمكن للمثقف أن يساعدنا في تنقيح المناهج، وطرق فهم النص. فهذه المناهج والطرق هي في الحقيقة منتزعة من حياة العقلاء، والفكر الإنساني العام الذي يشكّل المثقفون ركيزة أساسية من ركائزه. فنحن عندما نعتمد على مسألة الظاهر والنص في فهم النص، لا نرتكز هنا على أدلّة شرعية بل على أدلة عقلائية، معتمدين على إمضاء شرعي لتلك السيرة العقلائية، وهنا المجال رحب للمثقف كي يبدي وجهة نظر.

نقترح على المثقفين أن يتعرفوا على مناهج الدراسة الحوزوية بعمق، لا أن يسمعوا شخصاً يقوّم المناهج فيتبعونه من غير تمحيص ولا تدقيق، وأن يتعرفوا على المواد الدراسية إذا أرادوا الاقتراب من الذهنية الحوزوية العامة.

إن الحياة الحوزوية مفتوحة على كل تطور منهجي أو دراسي مقبول، وإن احتاج إثبات المقبولية إلى جهد كبير، إذ ليس مقبولاً التسامح في المنهج، وما يدرّس في الحوزات على حساب النوعية.

هذا التسامح والتسرّع يتجلّى بكل وضوح في بحث المقاصد لدى كثيرٍ ممن بحثوا فيه. فالاقتراحات المقدمة في هذا المجال لم يثبت فيها ما يدعو إلى أي تغيير أو تبديل. وليس هذا من باب الأنس بالقديم، بل من باب أنها لو أريد العمل بها لكنا ممن يعرّض المتشرعة للخطر.

نعيش أجواء ما يشبه محاكمة الفكر الإسلامي، على نسق كثير من المحاكمات والمداخلات والدعوات والثغرات التي تؤسّس انطلاقاً من

بعض المذاهب الإسلامية، مع إهمال غير مفهوم للفكر الإسلامي الإمامي، وما وصل إليه من نتاجات.

من الملفت للنظر، أن تظهر الدعوات للإصلاح على مستوى تأسيس منهجية جديدة في علم الأصول لاستنباط الأحكام الشرعية على لسان أنواع مختلفة من الناس، منهم الإسلامي وغير الإسلامي، ومنهم الفقيه وغير الفقيه. وإذا كنّا نستوعب صدور دعوة من هذا القبيل عن فقهاء، فإنّ استيعاب ذلك صعب جداً لو تصدى لذلك غير فقيه، فضلاً عن أن يكون المتصدي غير إسلامي. ولو اقتصر الأمر على مجرد دعوة الفقهاء إلى القيام بعملية الإصلاح، وطرح مشاريع قابلة للرفض والقبول،لكان الأمر متعقّلاً، إلا أن المستغرب، وهنا نستعمل عبارات ملطّفة، أن يدّعى أن مّا يقدّم هو البديل الذي لا محيص عنه، في سياق من التعبيرات التي توجه إلى العلماء، وتكون في كثير من الأحيان غير لائقة، في الوقت الذي ينكر فيه الآخرون على الفقهاء الجزم والبتّ، مع أننا سمعنا كلّنا مقالة أمير المؤمنين عليه السلام: «هلك امرؤ لم يعرف قدره»[١]، وقوله عليه السلام: «كفى بالمرء جهلاً أن لا يعرف قدره»[٢].

إن الدعوة إلى الإصلاح لو صدرت من فقيه، لعلمنا أنه إنما يدعو إلى ذلك بعد قراءات طويلة للأصول والفقه، وبعد إطّلاع دقيق على تاريخ هذين العلمين، ودقة كبيرة في ممارسة التقييم، والعثور على مواطن الخلل التي تدعو إلى الإصلاح، من خلال قراءات تفصيلية للموارد الفقهية التي تظهر فيها آثار ذلك الخلل. ولمّا كانت الدعوات صادرةً من غير أهلها، بحسب تقديرنا المتواضع، فلن يكون هناك أي

(١) نهج البلاغة،، ج٤، ص٣٨، شرح الشيخ محمد عبده.
(٢) نهج البلاغة، ج١، ص٥٠، وص ١٩٨ شرح الشيخ محمد عبده.

صدىً لها على مستوى الحوزات العلمية في دائرة المجتهدين والمراجع. وسيكون الصدى في فراغ إذا لم يتصدّ لذلك أهل الفن وأهل الخبرة فيه، وفق معطيات ومبرّرات كافية، دون أن يعني ذلك تقديم العذر للفقهاء بعدم الاعتناء بتلك الدعوات. لكنّ هذه هي حالنا، وهي من جملة الفوارق التي تظهر بين أهل العلم المتفرغين للبحث والتحقيق في الحوزات العلمية دون الانفتاح على النتاج الثقافي والفكري الذي يقدمه مثقفونا، وبين الذين يعيشون في ظل مجتمع تظهر فيه آثار هذا النتاج بشكل سريع، وإن كانت الآثار في أغلب الأحيان سلبية، إلا أنها تستدعي التوضيح والتعامل معها بكل صدقٍ وواقعية في جوّ من الحوار الهادئ، بدل أن تكون المسألة إثبات ذات أو وجود، لئلاّ يتحول الحوار إلى معركة للدفاع عن النفس.

والحقيقة أنّ المعطيات والمبرّرات المذكورة لم توجد حتى الآن. فمع كل الدعوات إلى التعديل في المنهجية، لا زالت المنهجية الفعلية التي تقوم عليها آليّات الاجتهاد واستنباط الأحكام هي الأقوى. ولعلّه هو ما أراده الإمام الخميني(قده) من الفقه التقليدي، إذ لم يكن يقصد إلى المضمون بقدر ما يكون يقصد المنهج، إذ لا معنى لحفظ الفقه التقليدي على مستوى المضمون. والإمام(قده) عندما يطلق صرخته، فهو ينطلق من تنبّهه إلى مخاطر التخلّي عن تلك المنهجية، وتأثير ذلك في حرف مسار الفقه، وما يؤدي إليه الترك من تشكيل فقه جديد لا علاقة له بالإسلام والمسلمين. إلا أن الإمام(قده) مع دعوته إلى المنهج التقليدي، يضيف بعض التعديلات التي لا تعدّ جوهرية على مستوى المنهج، وإنما هي ذات علاقة بشروط المجتهد، وهو الذي كان يسعى الإمام للتركيز عليه، وهو ما يجدر إعطاؤه وقتاً أكثر من غيره، إذ إنه سيتمكن من استخدام الآليات بأفضل ما يكون.

يخطئ من يظن أنّ الفقه الإسلامي الإمامي، وبشكل خاص أصوله، قد تعرّض لتغيرات منهجية على مدى التاريخ. ولم نجد حتى الآن رغم كل متابعتنا المتواضعة للأصول الإمامي على مدى ألف عام تقريباً، إلا مدرستين: الأصولية والإخبارية. ولئن كان هناك خلاف داخل المدرسة نفسها في القواعد التي ينبغي تبنّيها في الاستنباط، فإن المنهجية المعتمدة في ذلك واحدة. ولم يكن هذا عن عبث أو عن تقليد كما يتّهم بذلك عظماء الحوزة العلمية تاريخاً وحاضراً، بل لأنها حتى الآن الضمانة الوحيدة التي تجعلنا أقرب ما يكون إلى الشريعة الواقعية، إلى أن يظهر الحجة المهدي عليه السلام ويريحنا من كل هذا الجدل.

ولقد أخذ بحث المقاصد حيّزاً هامّاً من اهتمامات العلماء السنّة عموماً والمثقفين خصوصاً، ولئن كان إهمال المقاصد هو السبب في الجمود الكبير لفقهائهم، حسب تعبير ابن عاشور، فإن الاعتناء بما يمكن أن يدّعى كونه مقاصد للشريعة يخشى أن يكون سبباً في القضاء على الفقه، وتبديله من فقه تشريعي ديني إلى منظومة قانونية وضعية، وكل ذلك باسم الدين ومقاصده، وعلى الخصوص مع الدعوات التي بدأت تظهر بطرح النص، وعدم الاعتناء به. وقد كان للجاذبية الخاصة التي يمتلكها هذا الطرح، أثر في جذب الكثيرين من المثقفين الإسلاميين للانجرار وراءه من دون رأسمال كافٍ للوصول إلى ما يأملون.

إن طرح المقاصد كطرح ثقافي لا كطرح فقهي أصولي، يحمل في طيّاته الكثير من عوامل سقوطه، ليس أقلّها عدم الانطلاق من أرضية صلبة في مقام المعالجة والبحث. والخطر أكبر عندما يكون المتلقّي واثقاً بالملقي، يظن أنه على خبرة واسعة بالفقه وأصوله، ولذا يطرح القضية بكل ما فيها من تشويش وتلبيس واغتشاش، وإن كان غير متعمّد،

فيوحي بما هو قديم أنه طرح جديد، ولو اطّلع على ما قاله علماؤنا لعلم أنه قديم، إما رفضوه أو قبلوه، وكل ذلك بالدليل. وفي الساحة الكثير من التهويل فيما يتعلق بأصول الفقه في سياق الدعوات إلى التجديد، مع خلط كبير بين أصول السنّة وأصول الشيعة، وإشاعات تنسب إلى الإمامية، دون أن يحدد مطلقوها مصدراً ومأخذاً لها من كلمات علمائنا.

ربما يكون من الفوارق المهمة بين المثقف والفقيه، أن الأول لا يشعر بثقل المسؤولية الشرعية على ظهره وهو يطرح وجهة نظر، أو يثير تساؤلاً، بينما الفقيه يشعر أنه معني أولاً ببراءة ذمته أمام الله تعالى، وأن يكون على قدر كبير من القرب من الحقيقة، فلا يتسرّع في النتائج. كما أنه معني بإيجاد الأجوبة، فلا يكتفي بإثارة التساؤلات في غير دائرتها الخاصة، إذ ليس الفقيه من يشكّك الناس، بل من يقدم الأجوبة بكل مسؤولية، وهذا فارق مهم يجعل المثقف في راحة، لأنه يعلم مسبقاً أنه لا أثر عملي لما يقول.

لقد توهّم بعضهم إمكانية استخراج المقاصد الكلّية للشريعة من غير حاجة إلى الشريعة نفسها، وتوهّم آخرون إمكانية استخراج مقاصد للشريعة من خلال قراءة تجزيئيةٍ للقرآن أو النصوص، في حين يدّعي القراءة الموضوعية، أي قراءة النصوص التي تتضمن موضوعاً واحداً، مع أن الطريقة المتبعة في الحوزات العلمية هي القراءة الموضوعية للنصوص، وان اتهمت بالتجزئة لجهلٍ بطريقة الحوزات في مجال الفقه والشريعة.

ولأجل كل ما قدّمنا، ولمّا رأينا تخبطاً هنا وهناك في بحث المقاصد، كان علينا احتراماً منّا للرأي الآخر، أن ندخل في هذا الحوار بكل انفتاح، ناظرين فيما يدعو له أهل المقاصد من القدماء والمحدثين،

لنرى ما هي إمكانية استخراج مقاصد كلية للشريعة تعيننا في التفاصيل الشرعية، فننفي حكماً استناداً لها ونثبت آخر اعتماداً عليها. لذا حرصنا على البحث في المسألة من جذورها، لتأسيس الأصول وتأصيلها، وتعريف المهتمين عليها، لتكون هي لبّ الحوار والنقاش، إذ يكون استخراج المقاصد بعد ذلك، أمراً فرعياً يمكن الأخذ والرد فيه.

والبحث في المقاصد يرتكز في جوهره على عدة تساؤلات:

الأول: هل يمكن للعقل أن يدرك مقاصد الشريعة بنفسه من دون بيان من الشريعة؟ وإذا أمكنه ذلك فما هي المقاصد التي نالها بهذه الصورة؟

الثاني: ما هي المقاصد التي دلّت الشريعة عليها وكيف يمكن اكتشاف تلك المقاصد؟

الثالث: هل يمكن بمجّرد اكتشاف المقاصد سواء، من خلال العقل أم النص، أن ننصرف إلى تحديد وسائل تحقيقها من أنفسنا، أم أن طريقة تحصيلها في الخارج مرتبطة أيضاً بآليات من الشريعة؟

وبناءً عليه، فقد قسّمنا كتابنا هذا إلى مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة:

أما التمهيد فقد بحثنا فيه في تعريف المقاصد، وقدمنا فيه لمحة عن اهتمام العلماء بها.

الباب الأول: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، ودور العقل فيها.

الباب الثاني: طرق استكشاف المصالح والمفاسد.

وأما الخاتمة فقد تعرضنا فيها بشكل موجز إلى رأي الشاطبي في المسألة.

تمهيد

تعريف المقاصد

لا بد أن يكون المقصود بالمقاصد هنا المقاصد المنتسبة إلى الشريعة، ولذا يقال مقاصد الشريعة. وهي لا تكون مقاصد للشريعة إلا إذا كانت من المصالح والمفاسد التي اعتنت بها الشريعة في دواعي التشريع أو في متعلقاته. فليس كل مصلحة ومفسدة مقصداً إلا إذا علم رعاية الشرع لها واهتمامه بها، سواء علمنا ذلك من نص شرعي أو من العقل، إذ لا يجوز أن ننسب إلى الله تعالى مقصداً لم نعلم اهتمامه به أو رضاه به، كما نص عليه في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1]. ولولا تقييد المقاصد بالشرعية لانعدم الحد الفاصل بين المصالح الناشئة من أهواء ومصالح شخصية أو دوافع غير نقية، وبين ملاكات الأحكام. وبعد هذا، لا يهمنا ماذا قيل أو يقال في تعريف المقاصد، إذ لا يمكن أن نطلق الكلام ونقول إن كل ما هو مصلحة دنيوية مثلاً، لا بد لها من تشريع يواكبها، بحيث نلزم بمراعاة تلك المصلحة. كما لا يمكن أن نطلق كلاماً مماثلاً ونقول إن كل ضرر أو مشقة أو مفسدة، لا بدّ لها من تشريع يواكبها يمنع من الوقوع فيها، بل

---

(١) سورة يونس، الآية ٥٩.

لا بدّ أن نثبت أن هذه المصلحة أو المفسدة قد اهتم بها الشرع أولاً، وحجم الاهتمام ثانياً، ثم نبني عليها المقتضى. ومن الطبيعي أن نفرّق بين المصلحة التي قد تكون مقارنة لحكم من الأحكام، وبين أن تكون تلك المصلحة هي ملاك الحكم، إذ ربّ حكم تقارنه مصلحة فلا تكون هي الملاك للحكم، فلا تكفي المقارنة المذكورة لنعتبرها مقصداً شرعياً.

والظاهر أن تفسير المقاصد بهذا المعنى، أمر متسالم عليه بين جميع من بحث في المقاصد. ولعله لهذا لم يعرفها الشاطبي على ما قيل. وقد قسّموا المقاصد إلى أقسام: مقاصد عامة، ومقاصد خاصة، ومقاصد جزئية. أما العامة فهي التي تشكل مقصداً لكل الشريعة في الأبواب الفقهية المتفرقة، والتفريعات المتعددة. وأما الخاصة فهي التي روعيت في باب معين، فكل باب فقهي له مقصد خاص به، مثل ما يقال: مقاصد الشريعة في المعاملات، ومقاصد الشريعة في الأسرة، ونحو ذلك. وأما الجزئية فهي المقاصد التي تتعلق بكل حكم على حدة. وإذا لاحظنا عنوان المصالح، سنجد أنها تنقسم تارة باعتبار شرعيتها إلى أقسام ثلاثة: معتبرة شرعاً، وملغاة شرعاً، ومرسلة، وأخرى باعتبار أهميتها إلى أقسام ثلاثة أيضاً: الضرورية والحاجية والتحسينية.

فالمقاصد إذن هي العلل الغائية التي يراد من تشريع الأحكام الوصول إليها، سواء بتحقيقها إن كانت مصلحة أو باجتنابها إن كانت مفسدة.

بحث المقاصد في الفقه الإمامي

لم يخلُ فقه الإمامية وأصولهم من التعرض لمصطلح المقاصد، لكنهم تارة استعملوه بمعنى لا علاقة له بما نحن فيه، وذلك في مباحث الألفاظ عندما يتحدثون عن مدلول الكلام ومقصود الشرع من الأقوال،

وهذا المعنى لا يرتبط ارتباطاً مباشراً بالمعنى المبحوث عنه هنا، وتارة أخرى، استعمل بالمعنى المقصود هنا، ويمكننا أن نذكر بعضاً من النماذج في هذا الشأن ليطّلع القارئ الكريم عليها:

قال الشهيد الثاني في بعض فروع الإقرار: «إذا قال: له علي عشرة لا بل تسعة لزمه عشرة. وليس كذلك لو قال: عشرة إلا واحداً، فيلزم غيرها لأنه لم يقرّ به، ولأن الكلام لا يتم إلا بآخرة، ولأنه من الممكن أن يكون له عنده دراهم بهذا الوصف، فلو لم يقبل الإقرار بها نافى غرض الشارع وحكمته كنظائره. وفي المسألة وجه آخر بعدم القبول عملاً بأول الكلام وكون الوصف منافياً للسابق لاقتضائه الرجوع عن بعضه. ولا يخفى ضعفه، إذ لم يثبت بالإقرار سواه حتى يقال إنه سقط، ولا منافاة بين الأمرين، فقطع بعض الكلام عن بعض، وإلزامه به بعيد عن مقصد الشارع»[١].

وقال الشيخ الأنصاري في بعض فروع تكفين الميت: «.. ثم إنه هل يعتبر في كل ثوب من الثلاثة (التي يكفّن بها الميت) أن لا يكون حاكياً (شفّافاً) كما في الروض تبعاً لجامع المقاصد؟ لأنه المتبادر من إطلاق الثوب، أو يكفي ستره بالمجموع لحصول غرض التكفين به، أم لا يعتبر ذلك أيضاً للأصل والإطلاق وجوه، بل أقوال، خيرها أوسطها، لعدم الدليل على الأول. والتبادر غير مسلّم، بحيث يعتنى به في رفع اليد عن الإطلاق.. ويندفع الثالث.. بما علم أن مقصود الشارع من التكفين هو ستر البدن، كما نبّه عليه في ظاهر صحيحة زرارة «أو ثوب يوارى فيه جسده كله»، وإن قيل إن المراد بالمواراة هنا إحاطة الكفن

(١) مسالك الأفهام الشهيد الثاني، ج١١، ص١٢٣.

بالجسد، لكن إرادة الإحاطة لا ينافي إرادتها على وجه الستر تحقيقاً لمعنى المواراة، مضافاً إلى ما عن علل الفضل من أنه إنما أمر بالتكفين: ليلقى ربه طاهر الجسد، ولئلاّ تبدو عورته لمن يحمله أو يدفنه، ولئلاّ يظهر على الناس بعض حاله، وقبح منظره، ولئلاّ يقسو القلب بالنظر إلى مثل ذلك للعاهة والفساد، ولأن يكون أطيب لأنفس الأحياء، ولئلاّ يبغضه حميمه فيلغى ذكره ومودته، ولا يحفظ فيما خلفه وأوصى به وأمره به وأحب»[١].

وقال السيد الخوئي في بعض فروع الماء النجس: «قد وقع الإشكال في جواز سقي الماء النجس للأطفال بعد الاتفاق على جواز سقيه للحيوان، وعلى حرمة سقيه للمكلفين. وربما قيل بعدم الجواز نظراً إلى أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيتين، وحرمة شرب النجس على المكلفين تكشف عن وجود مفسدة في شربه، وعليه فلا يجوز سقيه للأطفال، لأنهم وإن لم يكلفوا بالاجتناب عن شربه لعدم قابليتهم للتكليف، إلا أن مفسدة شربه باقية بحالها، ولا يرضى الشارع بإلقاء الأطفال في المفسدة وللمناقشة في ذلك مجال واسع:

أما أولاً: فلأن المفاسد والمصالح إنما نعترف بهما في الأحكام أو في متعلقاتها، ومع عدم الحكم لا طريق إلى كشف المفسدة والمصلحة، ولعل المفسدة مختصة بالشرب الصادر عن المكلفين، فلا مفسدة في شرب الأطفال أصلاً فحكمه حكم شرب الماء الطاهر بالإضافة إليهم.
وأما ثانياً: فلو أنّا سلّمنا بوجود المفسدة في شرب غير المكلفين، فلا

---

(١) كتاب الطهارة الشيخ الأنصاري، ج٢، ص٢٩٩.

نسلّم أنها بمرتبة تقتضي حرمة التسبيب إليها، فلا يحرم على المكلفين إيجادها بواسطة الأطفال والمجانين، وذلك لأن المفسدة الكائنة في الأفعال على نحوين: فتارة: تبلغ مفسدتها من الشدة والقوة مرتبة لا يرضى الشارع بتحققها خارجاً ولو بفعل غير المكلفين، وهذا نظير شرب الخمر حيث يحرم سقيه الصبيان، وفي مثله يجب الردع والزجر، فضلاً عن جواز التسبيب إليه، وكذا في مثل اللواط والزنا ونظائرهما. وقد لا يرضى بمطلق وجوده وصدوره، ولو من غير الإنسان فضلاً عن الأطفال، كما في القتل فإنه مبغوض مطلقاً، ولا يرضى بصدوره ولو كان بفعل حيوان أو جماد، فيجب على المكلفين ردع الحيوان ومنع الجماد عن مثله. وأخرى: لا تبلغ المفسدة تلك الدرجة من الشدة، وفي مثلها لم يدل دليل على حرمة إيجادها بفعل غير المكلفين، لأن المبغوض إنما هو صدورها عن المكلفين، ولا دليل على مبغوضية مطلق وجودها عند الشارع. وما نحن فيه من هذا القبيل حيث لم يقم دليل على مبغوضية شرب النجس على الإطلاق، فلا مانع من سقيه للأطفال»[١].

ومع غض النظر عما قاله(قده) في هذه المسألة، إلا أنه ناقش قضية المقاصد هنا، وهو الشاهد الذي نريده من كلامه.

وقال فخر المحققين إبن العلامة الحلّي في مسألة تحريم الزنا: «أجمع أهل الملل على تحريم الزنا لأنه من الأصول الخمسة التي يجب تقريرها في كل شريعة لحفظ النسب»[٢].

والأصول الخمسة هي المقاصد الخمسة المشهورة.

---

(١) كتاب الطهارة السيد الخوئي، ج١، ص٣٣١.

(٢) إيضاح الفوائد ـ ابن العلامة، ج٤، ص٤٦٩.

وقال السيد علي الطباطبائي في رياض المسائل، وهو يتحدث عن حد الزنا: «وهو (أي الحد) مما أجمع على تحريمه أهل الملل حفظاً للنسب، وهو من الأصول الخمسة التي يجب تقريرها في كل شريعة»[١].

وقال الشيخ النجفي حول نفس الموضوع: . . (الزنا) المجمع على تحريمه في كل ملة حفظاً للنسب، ولذا كان من الأصول الخمسة التي يجب تقريرها في كل شريعة. .[٢]

واستعمل السيد الكلبايكاني مصطلح الأصول الخمسة قال: المراد من الأصول الخمسة: الدين والعقل والنفس والنسب والمال ويقال لها المقاصد الخمسة أيضاً[٣].

وقال السيد محمد صادق الروحاني عن الزّنا: وهو مما أجمع أهل الملل على تحريمه حفظاً للنسب، بل من الأصول الخمسة التي يجب تقريرها في كل شريعة[٤].

وتحدث الشهيد الأول عن الوسائل التي يتوصل بها الشرع إلى أغراضه، فقال:

«الوسيلة الرابعة: ما هو وصلة إلى حفظ المقاصد الخمسة، وهي: النفس، والدين، والعقل، والنسب، والمال، التي لم يأتِ تشريع إلا بحفظها، وهي الضروريات الخمس. فحفظ النفس بالقصاص، أو الديّة، أو الدفاع. وحفظ الدين بالجهاد، وقتل المرتدّ. وحفظ العقل

---

(١) رياض المسائل (ط.ق) ـ السيد علي الطباطبائي، ج٢، ص٤٥٩.
(٢) جواهر الكلام ـ الشيخ الجواهري، ج٤١، ص٢٥٨.
(٣) در المنضود ـ السيد الگلبايگاني، ج١، ص٢٦.
(٤) فقه الصادق عليه السلام ـ السيد محمد صادق الروحاني، ج٢٥، ص٣٧٥.

بتحريم المسكرات والحدّ عليها. وحفظ النسب بتحريم الزنا، وإتيان الذكران، والبهائم، وتحريم القذف والحد على ذلك. وحفظ المال بتحريم الغصب، والسرقة، والخيانة، وقطع الطريق والحد والتعزير عليها.

الوسيلة الخامسة: ما كان مقوّماً لجلب المصلحة ودفع المفسدة، وهو القضاء والدعاوى، والبيّنات، وذلك لأن الاجتماع من ضروريات المكلفين، وهو مظنة النزاع، فلا بدّ من حاسم لذلك وهو الشريعة. ولا بد لها من سائس وهو الإمام ونوّابه، والسياسة بالقضاء وما يتعلق به، وبهذه المقاصد والوسائل تنتظم كتب الفقه»[1].

ومثله قال المقداد السيوري: «(الرابعة) ما هو وسيلة إلى حفظ المقاصد الخمسة، وهي النفس والدين والعقل والنسب والمال التي لم تأت شريعة إلا بحفظها، وهي الضروريات الخمس. فحفظ النفس بالقصاص والدية والدفاع، وحفظ الدين بالجهاد وقتل المرتد، وحفظ العقل بتحريم المسكرات والحد عليها، وحفظ النسب بتحريم الزنا وإتيان الذكران والبهائم وتحريم القذف والحد على ذلك، وحفظ المال بتحريم الغصب والسرقة والخيانة وقطع الطريق والحد والتعزير عليها. قلت: ومن هنا ظهر بطلان قول من قال إن الخمر كانت مباحة في بعض الشرائع المتقدمة، والمنقول عن أئمتنا عليهم السلام خلاف ذلك، ونقل المرتضى قدس سره إجماع الإمامية على تحريمها وتحريم كل مسكر في كل شريعة، وأنها لم تبح في وقت أصلاً. وذلك هو المطلوب. (الخامسة) ما كان مقوّياً لجلب المصلحة وذبّ المفسدة، وهو القضاء

(١) القواعد والفوائد ـ الشهيد الأول، ج١، ص٣٨.

والدعاوى والبيّنات، وذلك لأن الاجتماع من ضروريات المكلّفين، وهو مظنة التنازع، فلابد لحاسم لذلك وهو الشريعة، ولا بد لها من سائس وهو الإمام ونوابه والسياسة بالقضاء وما يتعلق به»[١].

وقوله(قده) «ومن هنا ظهر بطلان قول من قال إن الخمر كانت مباحة.. إلى آخر كلامه» يشير به إلى أن هذه المقاصد الخمسة قد روعيت في كل الشرائع السابقة، وهذا هو شأنها، وبالتالي لا يعقل أن تكون مباحة فيما سبق. وإن هو إلاّ كافتراض أن القتل قد أبيح سابقاً، أو الزنا أبيح سابقاً.

وتحدث المحقق الحلي في بعض رسائله حول العقد المؤقت، وذكر بعض الاعتراضات عليه، وهو: ما المانع أن يكون لعلة يعلمها الله سبحانه من مصلحة أو وجه يختص به ذلك العقد الدائم فلا يشمل المؤقت. ثم أجاب عنه بجوابين:

«أحدهما: إن ذلك استناد إلى ما لا يعلم والأصل عدمه، ولأن التمسك به يسد أبواب العلم بالأسباب. الثاني: إن الشرع حثّ على النكاح، والحثّ على الفعل يستدعي إمكان الوسيلة إليه، والنكاح المحلّل لا تكفي فيه الإباحة فلو لم تكن الوسيلة معلومة لزم التكليف بما لم يعلم بطريق الوصول إليه».

ثم ذكر احتمال أن يكون الشرع حكم بتحقق الزواج عند إيقاع العقد في صورة الوفاق لا لكون العقد مقتضياً، فلا يثبت في صورة النزاع ما لم يتحقق مثل ذلك الحكم، فردّه «بأنه لو لم يكن العقد وسيلة لكان الأمر بإيقاعه عبثاً. لا يقال: لم لا يكون له فائدة وإن لم يعلمها

---

(١) نضد القواعد الفقهية ـ المقداد السيوري، ص٦٢.

المكلف؟ لأنّا نقول: نحن نعلم من مقاصد الشرع أن العقود وسائل إلى ثمراتها وأنه لا وجه لها إلا كونها وسيلة، فسقط الاحتمال»[١].

وفي مباحث الاحتكار، قيّد العلماء حرمته بقيود من قبيل لزوم الضرر والحرج والضيق على عامة الناس بحيث ينافي ذلك سياسة الناس وإدارتهم ونظام معيشتهم، مما يفهم منه أن التحريم لم ينطلق من نص بل من المقاصد. وأما من لم يحرّم فهو لم ينظر إلى هذه الأحوال[٢].

وذكر المقدس الأردبيلي في رد السلام: «هل يجب الإسماع تحقيقاً أو تقديراً، أم لا. والأول هو المفهوم من كلام المصنّف (العلامة الحلي) في المنتهى وغيره كأنه المشهور. لعلّ دليله أنه المتبادر من الجواب، وأن مقصود الشارع جبر خاطره والعوض له، وأنه قصد المسلم، وهو إنما يتم مع الإسماع، وهو معذور مع العذر، فيكتفى بالتقدير، فلا يعذر بدونه، والأصل يدل على العدم. وقد يمنع التبادر والقصد فإنه غير ظاهر، لاحتمال قصده دعاء وتحية، والوجوب إنما يكون لدليل شرعي، لا لأن مقصود المسلم العوض، ولصدق الردّ المفهوم من الآية والأخبار لغة وعرفاً، وما نعرف له شرعاً معنى يكون الإسماع داخلاً فيه، والأصل ينفيه، وعدم الأمر به في الآية والخبر كذلك»[٣].

وقال الأردبيلي فيما إذا صام الجاهل بعدم جواز الصوم كالمريض فهل يجزيه الصوم: «وذلك غير بعيد، لما مرّ من احتمال كون الجهل عذراً خصوصاً في مثل هذه المسألة التي الظاهر أن مقصود الشارع

---

(١) الرسائل التسع، ص١٦٣ وما بعدها، مع بعض التصرف منا في ذكر الإيراد، لضرورات الصياغة.
(٢) راجع لتفاصيل الأقوال، الموسوعة الفقهية الميسرة ـ الشيخ محمد علي الأنصاري، ج١، ص٢٨٤.
(٣) مجمع الفائدة ـ المحقق الأردبيلي، ج٣، ص١١٩.

التخفيف عن المكلف والمصلحة له، ولهذا قال جمع من العامة: بأنه رخصة»[١].

وذكر العلماء في بحث بيع السلاح للأعداء: أنه لا يجوز بيعه إذا كان يقوى به علينا، أو يمكنه أن يدافع به عن نفسه في مواجهتنا. أما إذا كان بيعه ليقاتل عدو لنا عدواً آخر لنا فهذا قيل بحلّيته. وطرحت هنا أيضاً قضية المقاصد وقالوا: إن تحفظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع[٢].

وتذكر في بحوث النسخ بعض الاعتراضات منها: «أنه لو جاز النسخ لزم رفع الثقة بدوام الأحكام». فأجاب المحقق الحلي: «نحن نعلم دوام كثير من الأحكام بالضرورة من مقاصد الشرع، فيكون الوثوق بالدوام حيث يكون الأمر كذلك دون غيره»[٣].

هذا وقد كثر منهم استعمال هذا المصطلح في مقام التمييز بين الواجبات التعبدية والواجبات التوصلية، وعدم الحاجة إلى نية التقرب في الثانية، لأن التوصليات ما كان قصد الشرع إلى وقوع الفعل من حيث هو هو، مع غض النظر عن الفاعل ونيته، كما يظهر ذلك من تتبع ما ذكروه في علم الأصول، وإن كان هذا الكلام غير متفق عليه هناك أيضاً.

هذه نماذج قليلة ذكرناها في التمهيد لمجرد الإشارة السريعة إلى أن مصطلح المقاصد لم يكن مغفولاً عنه في الفقه الإمامي. وسيتبين عند البحث في التفاصيل الآتية أن علماءنا اعتنوا بشكل كبير بهذا الأمر، وجعلوا له ضوابط وشروطاً كانت في حد نفسها من بدائع الفكر الإمامي

---

(١) مجمع الفائدة ـ المحقق الأردبيلي، ج٥، ص٢٥٢.
(٢) كتاب المكاسب ـ الشيخ الأنصاري، ج١، ص١٥١.
(٣) معارج الأصول ـ المحقق الحلي، ص١٦٣.

تميز به بشكل واضح عن سائر المذاهب الأخرى، نذكر مثالاً على ذلك سنعود إليه لاحقاً، وبه نختم هذا التمهيد، وهو ما قاله المحقق الحلي في المعارج:

«المصلحة: هي ما يوافق الإنسان في مقاصده لدنياه أو لآخرته أو لهما، وحاصله: تحصيل منفعة أو دفع مضرّة. ولما كانت الشرعيات مبتنيات على المصالح، وجب النظر في رعايتها. والمصالح تنقسم ثلاثة أقسام: معتبرة شرعاً، وملغاة، ومرسلة. فالمعتبرة: كتحريم القتل وشرع القصاص، لاستبقاء الأنفس، وفرض الجهاد وقتل المرتد، لحفظ الدين، وتحريم الزنا وإقامة الحد، لحفظ الأنساب، والقطع في السرقة، لحفظ الأموال. والملغاة: كما يقال: الغني في كفارة الوطء في نهار شهر رمضان عمداً يصوم شهرين (تحتماً)، لأن ذلك يكون أزجر له عن المعاودة، لكن الشرع أسقط هذه المصلحة عن درجة الاعتبار. والمرسلة: ما عدا القسمين. وهذه المصلحة إن كان معها مفسدة راجحة أو مساوية، كانت ملغاة. وإن كانت المصلحة صافية عن المفسدة، أو راجحة حكي عن مالك، أنها حجة، حتى قال: (نضرب) المتهم بالسرقة محافظة على المال، وأنكر ذلك الأكثر. ومنهم من اعتبر في العمل بها شروطاً ثلاثة: أن تكون ضرورية، وكلية، وقطعية. وأما ما لا يكون كلياً كالفروع (الجزئية) مثل مسائل الإجارة، وجزئيات المساقاة، ورعاية الكفاءة في النكاح، فإنه لا يجوز التعويل على المصالح المرسلة فيها إلا مع دلالة شرعية تدل على اعتبارها. احتج الأوّلون: بأن الحكمة باعثة على رعاية المصلحة، فحيث (ثبت) أن في الشيء مصلحة (يعلم تعلق) داعي (الحكم) به تحصيلاً لتلك المصلحة. والجواب: متى تكون الحكمة باعثة على رعاية المصلحة؟ إذا تحقق خلوها من جميع المفاسد،

أم إذا لم يتحقق؟ الأول مسلّم، والثاني ممنوع، والتقدير تقدير عدم (التحقق)، غاية ما في الباب أن يغلب على الظن، لكن التكليف من فعل الله سبحانه، فيبني على ما علمه، لا على ما ظنناه نحن. لا يقال: المكلف يبني في كثير من الشرعيات على الظن. لأنّا نقول: حيث دلّ الدليل الشرعي على العمل به، لا بمجرد الظن. ثم نقول: لو جاز العمل بالمصلحة المرسلة، لوجب حضور مجالس الوعظ، تحصيلاً لمصلحة الانزجار، ولوجب الحدّ في الغصب، (تحصيناً) للمال. وما حكي عن مالك من جواز ضرب المتهم بالسرقة، باطل، لأنه لو جاز ذلك، لجاز ضرب المتهم بالقتل والمتهم بالغصب، محافظة على الأنفس والأموال، لكن ذلك باطل إجماعاً. وأما الفريق الثاني: فإنا نفرض لما ذكروه مثالاً، فنقول: إذا تترّس أهل الحرب بالأسارى من المسلمين، هل يجوز رميهم وإن أدى ذلك إلى تلف (الأسرى)؟ قال هؤلاء: نعم، إذ علمنا أنّا إذا لم نرمهم ظهروا على الإسلام، فقالوا: هذه ضرورية، لأنه لا يندفع استئصال المسلمين إلا بالرمي، وكلية، لأن الضرر عام في المسلمين كافة، وقطعية، لأنا نتيقن تسلط أهل الكفر مع عدم الرمي. واحتجوا لوجوب مثل هذا القدر بأن قالوا: المحافظة على الدماء مقصود للشارع، والرمي مفضٍ إلى ذلك القصد، فيكون واجباً وإن أدى إلى قتل الأسير. والجواب: ما الذي تعني بالقصد؟ إن عنيت أن الشرع منع من القتل وأوجب القصاص، فمسلّم. وإن عنيت أنه قصد حفظها بغير ذلك (مما لم يدل) عليه الشرع، فلا نسلّم. أو نقول: لا نسلم أن المحافظة على الدماء مقصودة كيف كان، بل لِمَ لا يجوز أن تكون المحافظة مقصودة بتحريم القتل والقصاص لا غير. ولا يلزم من تشريع هذه الزواجر شرع طريق آخر. ثم نقول: هذه المصلحة دل الشرع على إلغائها، فيجب سقوطها عن الاعتبار، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن

يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[(١)]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[(٢)]، وقوله عليه السلام: «من سعى في دم امرئ مسلم ولو بشطر كلمة، جاء يوم القيامة مكتوباً على جبينه آيسٌ من رحمة الله»[(٣)]، وغير ذلك من الأحاديث الدالة على المنع من قتل المسلم. ومع وجود النص لا اعتبار بغيره. فعلى هذا النهج يكون احتجاجك على ما يرد عليك من هذا الباب»[(٤)].

وسيزداد هذا المطلب وضوحاً في الأبواب والفصول التالية.

(١) سورة النساء، الآية ٩٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٥١.

(٣) رواية عن الإمام الصادق عليه السلام. راجع الكافي، ج٢، ص٣٦٨.

(٤) معارج الأصول ـ المحقق الحلي، ص٢٢١ فما بعدها.

الباب الأول

تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد

تمهيد:

من المباحث المهمة التي يتوقف عليها بحث المقاصد مسألة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فما أوجبه الشرع يكون ذا مصلحة ضرورية تعود للمكلّفين، إما لأشخاصهم أو لمجتمعهم. وما حرّمه الشرع، يكون ذا مفسدة لا بدّ أن يجنّب عنها المكلفون إما لأشخاصهم أو لمجتمعهم. وما أحلّه الله تعالى ولم يوجبه ولم يحرّمه لن يكون بتلك المثابة من المصالح والمفاسد، فإن كان ذا مصلحة ما فالفعل مستحب، وإن كان ذا مفسدة ما فالفعل مكروه، وإلا فهو المباح بالإباحة الخاصة. والإباحة العامة تشمل كلاً من المستحب والمكروه إضافة إلى المباح بالإباحة الخاصة.

وقد يعبّر عن المصالح والمفاسد بملاكات الأحكام، والتي إذا نسبت إلى المولى سبحانه وتعالى قيل «محبوبية ومبغوضية»، وقد يطلق عليهما أيضاً مصطلح الإرادة التشريعية. وإن نسبت إلى المكلفين قيل مصالح ومفاسد. وإن نسبت إلى العقل، قيل حسن وقبح ذاتيين في بعض اصطلاحاته التي سيأتي توضيحها.

مما تقدم يظهر أن لنا دعويين: الأولى توقف بحث المقاصد على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّق التشريع، وهو الفعل الذي تعلّق به الحكم الشرعي، وأنه لا معنى للحديث عن مقاصد للشريعة إن لم نؤمن بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

والثانية تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقات الأحكام أو موضوعاتها. ولا بد لنا من إثبات كلا الدعويين.

المسألة الأولى: إثبات العلاقة بين المقاصد والتبعية:

إذا أنكرنا تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وأنكرنا الحسن والقبح العقليين، وهما الترجمة العقلية الكلامية لكلمتي المصالح والمفاسد، وإذا كان البحث عن المقاصد بحثاً عن العلل الشرعية أو علل الأحكام، يكون السؤال مشروعاً عن وجه إتعاب النفس بالبحث عن المقاصد في هذه الحال. وهو تساؤل طرحه عدد غير قليل من العلماء والباحثين. فالقول بالتبعية، يعني أن متعلقات الأحكام تكون ذات مصالح ومفاسد قبل أن يرد الحكم عليها، بينما المنكرون، وهم غالب الأشاعرة، يرون أن الأفعال التي تعلقت بها الأحكام إنما تصير ذات مصالح ومفاسد بعد تعلق الأحكام بها لا قبلها، ولهذا لا يدرك العقل حسن الأفعال أو قبحها إلا بعد أن يحسّنها الشرع ويقبّحها الشرع.

وكان بالإمكان فهم وجهة نظرهم لو أنكروا إدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها إلا بعد بيان من الشرع، لو كان مرادهم أن الشرع هو الوحيد القادر على الكشف عن تلك المصالح والمفاسد، من خلال الأحكام الشرعية المجعولة لتكون تلك الأحكام كاشفة كشفاً إنّياً ـ حسب المصطلح المنطقي الفلسفي ـ عن وجود واقعي لمصلحة في متعلق الأمر أو مفسدة في متعلق النهي.

أقول: كان بالإمكان فهم وجهة النظر تلك، في هذه الحال، إذ لا ملازمة بين القول بالتبعية والقول بإدراك العقل لتلك المصالح والمفاسد بمعزل عن بيان الشرع. لكن ليس هذا هو مراد منكري التبعية، لأن هذا قول بالتبعية لا إنكار لها. كما أنه لا يكون هذا إنكاراً للحسن والقبح

الذاتيين، وإن أوهمته الكثير من الكلمات، لأن معنى الحسن والقبح الذاتيين كما سيأتي مزيد تفصيل فيه، أن يكون للشيء في حدّ ذاته اقتضاء الحسن والقبح، سواء أدرك العقل ذلك بشكل مستقل أم لم يدركه إلا بالاستعانة بالشريعة.

فمعنى إنكار التبعية وإنكار الحسن والقبح الذاتيين أن الفعل إنما صار حسناً، ولم يكن، بعد تعلق الحكم به دون أن يضاف إلى ما تعلق به الحكم، أي خصوصية زائدة صار بها الفعل حسناً إلا تعلق الأمر به. ولم يكن في الفعل أي مصلحة قبل تعلق الأمر، بل قد يكون في حدّ نفسه قبيحاً، لهذا لا يستبعد المنكرون، أو على ضوء الإنكار، أن يكون ما أمرنا به ذا مفسدة واقعية. كما أن الفعل إنما يصير قبيحاً، ولم يكن، بعد تعلق النهي ولا نعرف من قبحه شيئاً إلا أنه تعلق به النهي، ولم يكن في الفعل أي مفسدة تقتضي النهي عنه قبل تعلق النهي، ولهذا قد يكون الفعل في حد ذاته حسناً، فلا يستبعد أن يكون قد نهانا عمّا فيه مصلحة في حد ذاته.

بناءً على هذا، لن يبقى أي معنى للحديث عن مقاصد عامة أو عن المصالح والمفاسد في متعلقات الأحكام، ما دامت هذه المصالح والمفاسد لن تكون مناطات للأحكام، وإنما كل المناط تعلق الأمر والنهي، فعلينا أن نتقيد بموارد الأمر والنهي لا نعمم ولا نخصص إلا بمقدار ما ورد من أمر. ولن تبقى أي قيمة للبحث عما هو المقصد من الأمر، وما هي المصلحة التي تحققت في متعلقه، فهذا بحث لا يتناسب مع القول بعدم التبعية. كما سيكون من الفرض الباطل احتمال أن يرد في الشريعة تعليلات للأحكام بمصالح ومفاسد، لأن التعليل بها إنما يصلح لمن يتبعها ويراعيها، وبناءً على الإنكار يكون الفرض عدم رعايتها وعدم الاعتناء بها.

وربما كان ما أشرنا إليه أحد الإشكالات المهمة التي أوردها الريسوني على الشاطبي، حين يشير إلى مسألة التحسين والتقبيح فيقول: «وإنما تعرضت لهذه المسألة لما لها في الأصل من أهمية وتأثير على موضوع إدراك المصالح، ولأن الشاطبي نفسه لم ينج من بعض الآثار السلبية لها، وأعني بالذات تأثره بالنظرة الأشعرية إلى الموضوع.. فهو يصرّح بأن نظرته تنبني على ما تقرّر في علم الكلام، وهو يعني دون ذلك علم الكلام الأشعري. ففي المقدمة العاشرة يقرر كما يقرر ذلك كل مسلم أنه: إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل، فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل.. ثم استدل على ذلك بأدلة، منها ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسّن ولا يقبّح. أما لماذا كان العقل غير قادر على التحسين والتقبيح، فلأن الأشياء والأفعال حسب النظرية الأشعرية ليست حسنة ولا قبيحة في حد ذاتها، فكيف يدرك العقل شيئاً غير موجود، أعني حسن الأشياء وقبحها أي صلاحها وفسادها.. يقول الشاطبي: «كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه بناءً على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرّع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيه بحسن ولا قبح، فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس».

ومثله سجل عليه جورج طرابيشي، في كتابه حول وحدة العقل العربي الإسلامي.

فإذا صحّ أن الشاطبي من أنصار منكري الحسن والقبح العقليين، فيكون بالتالي منكراً لكون الأحكام الشرعية ناشئة عن مصالح ومفاسد قد راعاها الشرع، يكون الإشكال عليه جوهرياً، إذ يصير مصطلح مقاصد الشريعة مصطلحاً فاقداً لأي معنى، وسيكون مفاجئاً أن نرى منه هذا الاهتمام ببحث المقاصد من جهة، واهتمام الآخرين بما قاله في هذا الشأن. لكن ذهب بعض علمائنا إلى أن المحققين من الأشاعرة التزموا بثبوت المصالح والمفاسد[1]. فربما كان الشاطبي من هؤلاء القلّة.

ولقد كان ابن حزم منطقياً مع نفسه عندما أنكر أي قيمة لبحث العلل الشرعية، بل أنكر وجود ما يعرف بالعلل بحيث يمكن الاستفادة منها في مجال تعدية الأحكام إلى غير الموارد المنصوصة، وأنكر المقاصد استناداً إلى مبناه الظاهري القريب من مبنى الأشاعرة في هذا الشأن. وقد تصدى في كتابه «الأحكام» لملاحقة الكثير من الموارد التي احتجّ فيها القائلون بالعلل، وأن الشريعة علّلت الأحكام بأغراض ومقاصد، وفنّدها واحداً واحداً[2]. ولما كانت قناعتنا الأصولية تقرّ بالتبعية ووجود علل شرعية ومقاصد، كان من الضروري أن نثبت هذه القضية أيضاً.

إنه لمن البديهيات، إذن، أن نلتزم بالتبعية والعلاقة الأكيدة بين الأحكام والمصالح والمفاسد في متعلقاتها، إذا كنا نريد التأسيس الصحيح لبحث المقاصد.

---

(١) فوائد الأصول ـ الشيخ محمد علي الكاظمي، ج٣، ص٥٧.
(٢) الأحكام ـ ابن حزم، ج٨، ص١١١٠.

المسألة الثانية: إثبات تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد:

قد أشرنا إلى أن المسلمين اختلفوا إلى فرقتين: فرقة قالت بالتبعية، مثل الإمامية والمعتزلة، وطائفة من الأشاعرة وفرق أخرى من المسلمين. وفرقة أنكرت مثل مشهور الأشاعرة والظاهرية وغيرهما. والذين قالوا بالتبعية اختلفوا على أقوال ثلاثة:

القول الأول: إنه يكفي أن تكون المصلحة في نفس الأحكام لا في متعلقاتها. وهذا القول كإنكار التبعية إن كان المقصود منه حصر المصلحة في الحكم ونفس التشريع. وإن كان المقصود أن المصلحة تكون أحياناً في نفس الأحكام، وأحياناً أخرى تكون في المتعلقات. فإن كان المقصود أن الأمر كذلك في العبادات والمعاملات والحقوق، فعليه أن يقدم لنا الضابطة التي يعرف منها الحكم الذي تكون مصلحته في المتعلق، والحكم الذي تكون المصلحة قائمة به لا في المتعلق. فإن لم يقدم ضابطة، وكنا نحتمل في كل حكم أن تكون مصلحته الداعية له قائمة في نفس الحكم، فلن نستفيد من هذه التبعية حينئذ في مسألة المقاصد، وستكون القضية كما لو أنكرنا التبعية.

ويمثل عادة للمصلحة في ذات الحكم بالأوامر الإمتحانية، فإن الشخص الذي يريد أن يمتحن غيره ليرى هل ينقاد إليه أم لا، قد يأمره بفعل ما هو مباح مجرد عن أي مصلحة، فإن تمام العبرة حينئذ ليست في ما يفعله المأمور، بل في نفس أن يفعل ما يؤمر به. ويمثّل له أيضاً بالأوامر التي يطلبها الآمر الأعلى من الآمر الأدنى، كي يأمر من دونه ليعتاد من دونه على تلقّي الأوامر من هذا الأدنى، ليهيّء الأدنى لاستلام زمام الأمور لاحقاً مثلاً.

إلا أن هذين المثالين لا وجود لهما إلا في عرف الناس، ولا

وجود لهما في الشريعة، أي ليس هناك أمر إلهي من هذا القبيل، أي من الأوامر الإمتحانية المحضة، ولا هي من القبيل الآخر. نعم قد يتصور كلا النحوين من الأوامر في غير الله تعالى، ولن يكون الأمر مهماً للتفصيل فيه هنا. مع أن الأوامر الإمتحانية ليست بعد التدقيق من الأوامر التي مصلحتها في نفس جعلها، لأنه إذا كانت كذلك، لزم تحقق المصلحة بمجرد صدور الأمر وتحققه، فلا مصلحة في فعل العبد ولا في امتحانه بعد ذلك. فالإمتحان يكون له مصلحة زائدة على الأمر، وهي في انقياد العبد، وإن لم تكن المصلحة في ذات الفعل.

وقد يمثل لهذا النحو من المصالح بالأوامر العبادية الإلهية، باعتبار أنها لا هدف وراءها إلا التعبد والانقياد، دون أن يكون هناك أي مصلحة ذاتية في نفس الفعل المأتي به. وهذا كلام غير صحيح، فإن العبادات ذات مصالح أيضاً حسب ما هو المعروف ـ والمراد بها العبادات بالمعنى الأخص، أي التي لا يصح فعلها إلا بقصد التقرب إلى الله تعالى ـ هي الصلاة والصيام والخمس والزكاة والحج. والصلاة ذات مصلحة ذاتية، وهكذا الحج فضلاً عن الخمس والزكاة. نعم ليست المصلحة الذاتية هي تمام الملاك في عباديتها، بل كان جزءاً من المصلحة التي استوجبت تشريعها، جانب التعبد فيها أو يكون التعبد شرطاً أو مقوّماً لترتب المصلحة المقصودة. ولما كنّا لا نعرف ما هي المصالح التي يتوقف ترتّبها على التعبد وقصد التقرب، والمصالح التي لا يتوقف عليها ذلك، كانت دائرة التعبديات مختصة بالله تعالى، فليس لنا أن ندّعي عبادات لم يرد فيها تشريع، لمحض أننا اطلعنا على مصلحة تشبه مصلحة الصلاة مثلاً، أو تشبه مصلحة الصوم أو الحج أو غيرهما من العبادات، أو مصلحة أخرى قد نراها أهم. وهذا هو السبب الذي يدعو إلى عدم إدراج العبادات في مباحث المقاصد، لا أنها أحكام غير معللة كما توهّم البعض.

القول الثاني: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها بحسب النوع؛ إما بحسب نوع الموضوع، أو بحسب نوع المكلفين، من دون ضرورة لأن تكون المصلحة في كل فرد من الموضوع الذي تعلق به الحكم، كما لا ضرورة لأن تكون المصلحة ثابتة لكل فرد من المكلفين.

وقد نسب هذا القول إلى بعض الأشاعرة، ويظهر أيضاً من الشاطبي في مقاصده، ومال إليه بعض علمائنا الأجلاّء مثل المحقق النائيني حيث قال مقرر بحثه:

«قد نسب إلى جملة من الأشاعرة إنكار الحسن والقبح العقليين، وأن العقل لا يدرك حسن الأشياء وقبحها، بل بالغ بعضهم وأنكر ثبوت جهة الحسن والقبح للأشياء، وأن الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه، وليست الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد، بل الشارع يكون مقترحاً في أحكامه من دون أن يكون هناك مرجّح، وأنه لا مانع من الترجيح بلا مرجح. ولما كان هذا القول في غاية السخافة والسقوط، أعرض عنه المحققون من الأشاعرة والتزموا بثبوت المصالح والمفاسد، ولكن اكتفوا بالمصلحة والمفسدة النوعية القائمة بالطبيعة في صحة تعلق الأمر ببعض أفراد تلك الطبيعة، وإن لم تكن لتلك الأفراد خصوصية توجب تعلق الأمر بها، بل كانت الأفراد متساوية الأقدام بالنسبة إلى الطبيعة التي تقوم بها المصلحة، ويصح ترجيح بعض الأفراد على بعض بلا مرجح بعد ما كان هناك مرجح في أصل الطبيعة. ولهم على ذلك براهين، ويمثلون لذلك برغيفي الجائع وطريقي الهارب، مع تساوي الرغيفين والطريقين من جميع الجهات، فإنه لا إشكال في اختيار أحد الرغيفين والطريقين مع أنه ليس في اختيار ذلك مرجح أصلاً، لأن

المفروض تساوي الفردين في الغرض من جميع الجهات[١] . . وهذا القول ليس بتلك المثابة من الفساد، ويمكن الالتزام به، ولا ينافيه تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، لكفاية المصلحة النوعية في ذلك»[٢].

ويعترض على هذا القول أننا إن أمرنا بفعل، لا تكون المصلحة متحققة في جميع أفراده، أو لا تكون المصلحة متحققة بلحاظ جميع الناس المأمورين بالفعل، فهذا إنما يصح إن لم يكن هناك أي إمكانية لتقييد الموضوع بما يحصر الأمر بالجانب الذي تعلقت به المصلحة، ويخرج الأفراد التي لا دخل لها بالمصلحة، أو لم تكن هناك إمكانية لتقييد المأمورين بعنوان محدد يميز الذين لا تتوفر المصلحة بشأنهم عن غيرهم، وهذا النحو لا يصح تصوره بالنسبة للمشرّع الإلهي الذي بإمكانه الدلالة على أفراد الموضوع التي تضمنت المصلحة بعنوان يشملها، والدلالة على الأفراد من الناس الذين ينالون المصلحة جرّاء فعل ما يؤمرون به. ولهذا كانت التخصيصات والتقييدات والشروط في الشريعة حالة عامة، لأنها تخرج أفراد الموضوع التي لا علاقة لها بالمصلحة، أو تخرج الأفراد من الناس غير المعنيين بها. فالحج أُمر به من استطاع إليه سبيلاً، وكانت الاستطاعة شرطاً في الوجوب أي شرطاً في اتصاف الفعل بأنه ذو مصلحة لازمة، ولهذا لم يجب الحج على من يذهب إليه تسكعاً ولو ذهب لم يجزه عن حجة الإسلام، على ما هو المعروف عند الإمامية. ولهذا أيضاً لا تجب صلاة الصبح إلا بعد طلوع الفجر وقبل شروق الشمس، أي إن مصلحة الصلاة المقصودة من صلاة الصبح لا

---

(١) هذا الكلام غير متفق عليه، ولا دقيق، فإنه لا يمكن الترجيح من غير مرجح ولا الترجح من غير مرجح حتى في مثل رغيفي الهارب وليس هنا محل بحث هذه النقطة.

(٢) فوائد الأصول ـ الشيخ محمد علي الكاظمي، ج٣، ص٥٧.

يتصف بها الفعل إلا بين هذين الوقتين، وإلا لخيّرنا في أداء الركعتين ساعة نشاء في ليل أو نهار، وهكذا بالنسبة لسائر الصلوات. ولهذا أيضاً كانت هناك شروط في المعاملات تكون صحيحة عند تحققها، وباطلة عند فقد أحدها، وليست الصحة والبطلان إلا لأجل أن المصلحة والمفسدة متعلقتان بذلك.

إن تعميم حكمٍ مصلحته أضيق دائرة من دائرة موضوعه، أو أضيق دائرة من دائرة الناسِ المخاطبين به مع إمكانية التقييد، يستلزم تقييداً لحرية بعض المكلفين من دون أي تعويض. وهذه الحرية هي في حدّ ذاتها مقصد واقعي للشرع، لاحظها الشرع في كثير من تشريعاته حيث لا موجب لتقييدها، حتى أنه أحياناً يتنازل عن بعض الأحكام إذا رأى أن مصلحة الحرية أهم. ولهذا شرعت لنا أصالة الإباحة عندما نشك في التحريم أو في الوجوب، دون أن يعني هذا أن مصلحة الحرية تقدم على سائر المصالح، بل يعني هذا أنها روعيت شرعاً، لكن متى وكيف، فهذا لم يترك لنا.

وربما يتوهّم أن حكم عدة الفراق بعد الطلاق مما ينطبق عليه هذا القول الثاني، بادّعاء أن مصلحة العدة هي في صيانة الأرحام عن اختلاط المياه، ولكنها ليست علة منطبقة على جميع الحالات التي ورد فيها أمر بالعدة. فمثلاً التي يطلقها زوجها بعد غياب عنها استمر سنة أو أكثر عليها أن تعتدّ إذا طلقها زوجها، وكانت بالغة غير يائسة قد حصلت علاقة كاملة بينها وبين زوجها قبل الطلاق ولو قبل سنة. هذه المرأة لا تتوفر فيها العلة المذكورة، إذ أن انقضاء السنة كان كافياً في تحقق العلة، ومع ذلك أمرت بالعدة، ويحرم على أي كان أن يتزوجها قبل انقضائها، ويحل لزوجها أن يرجعها قبل انقضائها من دون حاجة إلى عقد جديد.

وهذا التوهم غير صحيح، لأننا لو سلّمنا أن تلك المصلحة هي العلة التامة وراء تشريع العدة، لكان تشريع العدة لهذه المرأة لغواً يجلّ عنه الحكيم سبحانه وتعالى، وعلى الخصوص أنه يمكن التقييد، فلا بد أن هناك أموراً أخرى دخيلة في العلة أوجبت التعميم، وهذا مثال قد نعود إليه لاحقاً أيضاً.

القول الثالث: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها دون أن يخرج عنها أي فرد من الأفراد، ولهذا فإننا نكشف عن مدى شمول المصالح والمفاسد بمقدار سعة الموضوع، وبمقدار شموله للمكلفين. فمن تشريع الحكم نستكشف وجود المناط في الموضوع، وفي كل فرد ينطبق عليه الموضوع ما لم يرد المخصص أو المقيد، كما نستكشفه في كل فرد من المكلفين توجه الخطاب إليه.

إن حقيقة تبعية الأحكام لمصالح ومفاسد في متعلقاتها، ينشأ من إقرارنا واعتقادنا بحكمة الله تعالى، وأنه لا يفعل ما يفعل عبثاً، أو يرجّح فعلاً على فعل، فيجعل هذا متعلقاً للأمر دون ذلك من دون أي مرجح.

الفصل الأول

الحسن والقبح العقليين

قد أشرنا فيما سبق إلى أن المصالح والمفاسد إذا لوحظت من حيث يتعلق بها حكم العقل، تسمى بالحسن والقبح العقليين، وهذا ما يحتاج إلى بعض التوضيح.

معاني الحسن والقبح:

يطلق لفظ الحسن والقبح على عدة معان[١]:

الأول: الحسن والقبح باعتبار ملاءمة الطبع وعدم ملاءمتهما له، مثل ما يقال هذا المنظر حسن، وهذا الصوت حسن، ونحو ذلك. والحسن والقبح بهذا المعنى أمران نسبيان، فقد تحكم على صوت بالقبح هو حسن عند غيرك، أو على منظر بأنه حسن هو قبيح عند غيرك، أو على طعم بأنه حسن هو قبيح عند غيرك، فإن الطباع متفاوتة والأذواق مختلفة.

الثاني: الحسن والقبح باعتبار موافقة الغرض ومنافاته، سواء كان الغرض في نفسه حسناً أم قبيحاً، وهنا يتفاوت الحسن والقبح بتفاوت الأغراض.

---

(١) راجع على سبيل المثال هداية المسترشدين للمحقق الشيخ محمد تقي الأصفهاني، ص٤٣١ طبعة حجرية.

الثالث: الحسن والقبح باعتبار الكمال والنقص، فيقال العلم حسن أي كمال، والجهل قبيح أي نقص، والغنى حسن أي كمال، والفقر قبيح أي نقص، ونحو ذلك من الأمثلة.

قيل إن هذا لا يكون إلا باعتبار الصفات، أما الأفعال فإنها لا تتصف بالحسن والقبح بهذا المعنى، وإنما يكون التعلم مثلاً محققاً للكمال، فلو وصف بالحسن فباعتبار آخر، وترك التعلم يوجب نقصاً في الإنسان، لا أنه في نفسه نقص، فلو أطلق عليه القبح فباعتبار آخر. وهذا القول وارد.

الرابع: الحسن والقبح باعتبار المصالح والمفاسد، فالحسن ما اشتمل على مصلحة والقبح ما اشتمل على مفسدة، أي ما كان كذلك واقعاً، كما يقال ذلك في باب الأخلاق. فإكرام اليتيم حسن وظلم الغير قبيح. ولن يضر في ذلك اختلافنا فيما هي المصالح والمفاسد، لأن الاختلاف في التطبيق لا يعني أن المعنى اختلف، بل الملاك واحد، وليس المعنى نسبياً، بل هي المعارف تصيب وتخطئ، فمن يرى مصلحته في فعل يصفه بالحسن وإن كان في الواقع مفسدة لم يعرفها، وهكذا العكس. فلو اطلع على خلافه لتبدل حكمه بالحسن أو القبح، بخلاف المعنى الأول والثاني فإنه ليس هناك واقع وراء الطبع والميل والغرض، ولهذا لن يتغير الحكم إلا بتغير الطبع أو المزاج.

الخامس: الحسن والقبح باعتبار استحقاق الفاعل للمدح والذم.

قيل: هذا المعنى هو الذي وقع الخلاف فيه بين المسلمين في الحسن والقبح المسمّيين بالذاتيين أو العقليين. وهذا الكلام غير دقيق، بل هو باعتبار المعنى الرابع، فإن الحسن والقبح العقليين أو الذاتيين هما الحسن والقبح اللذان يحكم بهما العقل انطلاقاً من مصلحة الفعل أو

مفسدته، غايته أنه يحكم العقل باستحقاق المدح لمن أتى بالمصلحة ملتفتاً إليها، كما يحكم باستحقاق الذم لفاعل المفسدة العالم بها. فالحسن والقبح الذاتيان لا ينفكان عن المعنى الرابع.

وإذا دخل الحسن والقبح بهذا المعنى في محل النزاع فهو باعتبار المعنى الرابع. أي إن منكرهما بالمعنى الرابع ينكر بالضرورة أن يكون هناك استحقاق للمدح والذم بمعزل عن أوامر الشريعة ونواهيها، وينكر وجود هكذا قدرة عند العقل إلا في طول حكم الشرع. أما إذا صدرت أحكام الشريعة وأوامرها ونواهيها،فإن العقل يحكم باستحقاق المطيع للمدح، والعاصي للذم. نعم هذا بحث يدخل في محل النزاع مع الجبريين، الذين أنكروا حتى استحقاق المطيع للمدح، واستحقاق العاصي للذم، وتطرّفوا إلى حد جوّزوا دخول المطيع إلى النار، ودخول العاصي إلى الجنة. وهذا مطلب آخر.

ومما ذكرنا، تعرف أن المصالح والمفاسد هي موضوعات الحسن والقبح الذاتيين العقليين، وهما منشأ حكم العقل بالحسن والقبح.

ثم إن حكم العقل باستحقاق الفاعل للمدح أو الذم لا يرتبط بالحسن والقبح الذاتيين، ولا بالوجود الواقعي للمصلحة أو المفسدة، بل يرتبط بنفسية الفاعل وعلمه وجهله. فلا إباء عندنا في أن يستحق الإنسان الثواب إذا أتى بفعل معتقداً انه مأمور به انقياداً لله تعالى، وإن كان الفعل في الواقع ذا مفسدة لم يعلم بها المكلف، وباستحقاق العقاب إذا أتى بفعل يعتقد حرمته تجرياً على الله تعالى، وإن كان الفعل في الواقع ذا مصلحة. فاستحقاق الثواب في الصورة الأولى والعقاب في الصورة الثانية، لا يستلزم أن فعله كان حسناً في ذاته في الصورة الأولى، وقبيحاً في ذاته في الثانية. وهذا المعنى ليس مقصوداً في الحسن والقبح الذاتيين

لأن مقصودنا منه، وما هو محل النزاع منه، أن يدرك العقل حسن الفعل والقبح واقعاً بمعزل عن حكم الشريعة، والانقياد والتجري ليسا كذلك، ليسا منفصلين عن حكم الشريعة.

ومما يشير إلى أن الحسن والقبح العقليين، من حيث تعلقهما بالمصالح والمفاسد، هما محل البحث عند علمائنا، قول أحدهم في تصوير الخلاف في المسألة: «أنه هل يثبت للأشياء، مع قطع النظر عن حكم الشرع وتعلق خطابه بها، أحكام عقلية من حسنها وقبحها، ليكون حكم الشرع على مقتضياتها كاشفاً عن تلك الصفات الواقعية الحاصلة لها، فيكون تشريعه للشرائع من جهة إرشاده العباد إلى ما فيه صلاحهم، وتحذرهم عما يترتب عليه فسادهم لقصور عقلهم عن إدراك ما فيه هلاكهم ونجاتهم. أو أنها لا حكم لها بملاحظة أنفسها مع قطع النظر عن أمر الشارع بها أو نهيه عنها، فهي حسنة بأمره قبيحة بنهيه خالية عن الأمرين مع انتفاء الخطابين»[١].

منشأ الحسن والقبح الذاتيين:

ثم إن من يرى الحسن والقبح الذاتيين اختلفوا فيما بينهم على أقوال:

فمنهم من يراهما قائمين بنفس الفعل بعنوانه الذاتي، دون أن ينضم أي عنوان آخر إليه يحسّنه أو يقبّحه، أي لا بالوجوه والاعتبارات كما نسب إلى قدماء المعتزلة.

ومنهم من يرى أنهما دائماً بالوجوه والاعتبارات، كما نسب إلى الجبائي. ونسب إلى بعضهم (أبي الحسين) أن الحسن يكفي فيه انتفاء العنوان المقبح.

---

(١) هداية المسترشدين ـ المحقق الشيخ محمد تقي الأصفهاني، ص٤٣١.

والمشهور عند علماء الإمامية أن حسن الأفعال وقبحها على ثلاثة أقسام:

منها ما يكون بنحو العلية التامة القائمة بنفس العنوان الذي تعلق به القبح والحسن، وذلك مثل عنوان الظلم والعدل. فإن عنوان الظلم في نفسه قبيح ذاتاً لا يمكن أن يصير حسناً في أي وجه من الوجوه، إلا إذا انتفى الظلم. وكذا عنوان العدل فهو حسن ذاتاً لا يمكن أن يصير قبيحاً في أي ظرف من الظروف، إلا إذا انتفى العدل. وهذه القضية تعد من البديهيات، وهي مناط الحكم على الأشياء بالحسن والقبح.

«وقد يستشكل دعوى الضرورة في القضية القائلة بأن العدل حسن والظلم قبيح، بأن الحكماء جعلوهما من المقبولات العامة التي هي مادة الجدل، فجعلهما من الضروريات التي هي مادة البرهان غير مسموع. والجواب إن ضرورة هذه الأحكام بمرتبة لا تقبل الإنكار، بل الحكم ببداهتها أيضاً بديهي، غاية الأمر إن هذه الأحكام من العقل النظري بإعانة العقل العملي، بناء على أن فيها مصالح العامة ومفاسدها. وجعل الحكماء إياها من المقبولات العامة ليس الغرض منه إلا التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتبر فيه قبول عموم الناس، لا طائفة مخصوصة، وهذا غير مناف لبداهتها، إذ القضية الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينيات والمقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين»[١].

ومنها ما يكون بنحو الاقتضاء، لكن قد يطرأ ما يبدل الوصف، مثل الصدق، فإنه حسن ذاتاً، بمعنى أن فيه اقتضاء الحسن، إلا إذا طرأ

---

(١) شرح الأسماء الحسنى ـ الملا هادى السبزواري، ج١، ص١٠٦.

عنوان مقبّح، كما لو طرأ عنوان الفتنة. والكذب فيه اقتضاء القبح، إلا إذا طرأ عنوان محسّن، مثل الإصلاح بين الناس. أما إذا لم يطرأ أي عنوان فإنه يحكم بحسن الصدق وقبح الكذب.

ومنها ما ليس فيه أي اقتضاء بحد ذاته، وإنما يلحظ العنوان الطارئ عليه، كالضرب، فإنه حسن تأديباً وقبيح تفشّياً أو اعتداء. وإذا لم يطرأ أي عنوان من العناوين المقبّحة، ولا العناوين المحسّنة فلن يتصف الضرب لا بقبح ولا بحسن.

ذاتية الحسن والقبح وإدراك العقل:

ثم إنّا لا نعني بالحسن والقبح العقليين أن العقل قادر دائماً على إدراك وجه الحسن أو القبح في الشيء أو الفعل مستقلاً عن بيان من الشرع، كما قد يوهمه التعبير، بل القضية هي كون الفعل متعلق الأمر أو النهي يتضمن صفة خاصة لأجلها صار متعلقاً للأمر أو النهي، وبهذا المعنى وقع الخلاف بين العلماء في هذه القضية. قال الرازي:

«وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً وعقابه آجلاً. فعندنا أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع، وعند المعتزلة ليس ذلك إلا لكون الفعل واقعاً على وجه مخصوص لأجله يستحق فاعله الذم. قالوا: وذلك الوجه قد يستقل العقل بإدراكه، وقد لا يستقل. أما الذي يستقل فقد يعلمه العقل ضرورة، كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وقد يعلمه نظراً كالعلم بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع. والذي لا يستقل العقل بمعرفته، فكحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم الذي بعده، فإن العقل لا طريق له إلى العلم بذلك، لكن الشرع لما ورد

به علّمنا اختصاص كل واحد منهما بما لأجله حسّن وقبّح، وإلا لامتنع ورود الشرع به»[١].

وعلى هذا الأساس، قد نجد بعض الخلط في كلمات العلماء في ما هو محل الإثبات والنفي، إذ بعضهم قد يكون في الحقيقة منكراً لحق العقل في التشريع من تحليل أو تحريم، ولقدرة العقل على معرفة الشيء على حقيقته، والإحاطة بكل وجوه الصلاح والفساد في الأمور، أي الملاكات في الأحكام التي على أساسها يتم التشريع، أو يكون منكراً للملازمة بين ما يحكم به العقل ويدركه من حسن وقبح وحكم الشرع، كما ربما سيظهر ذلك أثناء المناقشات الآتية.

ومن هنا قال المحقق النائيني على ما ذكره مقرر بحثه: «لا سبيل إلى إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وأن في الأفعال في حد ذاتها مصالح ومفاسد كامنة، مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه، وأنها تكون عللاً للأحكام ومناطاتها. كما أنه لا سبيل إلى إنكار إدراك العقل تلك المناطات بنحو الموجبة الجزئية، وأن العقل ربما يستقل بقبح شيء وحسن آخر. ولا يمكن عزل العقل عن إدراك الحسن والقبح ـ كما عليه بعض الأشاعرة ـ فإن عزل العقل عن ذلك يوجب هدم أساس إثبات الصانع، ويلزم إفحام الأنبياء، لأنه على هذا لا يستقل بقبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب، ولا قبح المعصية وحسن الطاعة. وبالجملة: عزل العقل عن الإدراك مما يوجب هدم أساس الشريعة، فلا إشكال في أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها ولو موجبة جزئية وفي

(١) المحصول ـ الرازي، ج١، ص١٠٥.

بعض الموارد. ولا ندّعي الكلّية، ولا يمكن دعواها، بل نتكلم في قبال السلب الكلّي الذي عليه بعض الأشاعرة»[١].

نعم لدينا ملاحظة أساسية على تقييد الرازي لمحل البحث باستحقاق الفاعل للثواب أو العقاب، لجهة ما أشرنا إليه فيما سبق، من أن الجهة الملحوظة في محل البحث هنا لا تنحصر بجهة اختيار الإنسان لأفعاله، بل الملحوظ أيضاً وجود مناط وصفة في الفعل أو الشيء متعلق التشريع كانا لأجلها متعلقاً له، وهذا لا دخل له باختيار الإنسان وعدم اختياره. أي يمكنك أن تقول إن هذا الشيء ذو مصلحة واقعية أمرنا الشرع بتحقيقه، أو ذو مفسدة واقعية نهانا الشرع عن إيجادها، سواء قلنا بالاختيار أم لم نقل. وقد نبّهنا على ذلك فيما سبق.

ولهذا نجد السيد الخوئي القائل بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، والقائل بالحسن والقبح الذاتيين، يقول في بعض فروع الماء النجس: «قد وقع الإشكال في جواز سقي الماء النجس للأطفال بعد الاتفاق على جواز سقيه للحيوان، وعلى حرمة سقيه للمكلفين. وربما قيل بعدم الجواز نظراً إلى أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيتين، وحرمة شرب النجس على المكلفين تكشف عن وجود مفسدة في شربه، وعليه فلا يجوز سقيه للأطفال، لأنهم وإن لم يكلفوا بالاجتناب عن شربه لعدم قابليتهم للتكليف، إلا أن مفسدة شربه باقية بحالها، ولا يرضى الشارع بإلقاء الأطفال في المفسدة وللمناقشة في ذلك مجال واسع:

أما أولاً: فلأن المفاسد والمصالح إنما نعترف بهما في الأحكام أو في متعلقاتها، ومع عدم الحكم لا طريق إلى كشف المفسدة والمصلحة،

---

(١) فوائد الأصول ـ الشيخ محمد علي الكاظمي، ج٣، ص٥٧.

ولعلّ المفسدة مختصة بالشرب الصادر عن المكلفين، فلا مفسدة في شرب الأطفال أصلاً، فحكمه حكم شرب الماء الطاهر بالإضافة إليهم.
وأما ثانياً: فلأننا لو سلّمنا وجود المفسدة في شرب غير المكلفين، فلا نسلم أنها بمرتبة تقتضي حرمة التسبيب إليها، فلا يحرم على المكلفين إيجادها بواسطة الأطفال والمجانين، وذلك لأن المفسدة الكائنة في الأفعال على نحوين: فتارة: تبلغ مفسدتها من الشدة والقوة مرتبة لا يرضى الشارع بتحققها خارجاً ولو بفعل غير المكلفين، وهذا نظير شرب الخمر حيث يحرم سقيه الصبيان، وفي مثله يحب الردع والزجر، فضلاً عن جواز التسبيب إليه، وكذا في مثل اللواط والزنا ونظائرهما. وقد لا يرضى بمطلق وجوده وصدوره، ولو من غير الإنسان، فضلاً عن الأطفال، كما في القتل فإنه مبغوض مطلقاً، ولا يرضى بصدوره ولو كان بفعل حيوان أو جماد، فيجب على المكلفين ردع الحيوان ومنع الجماد عن مثله. وأخرى: لا تبلغ المفسدة تلك الدرجة من الشدة، وفي مثلها لم يدلّ دليل على حرمة إيجادها بفعل غير المكلفين، لأن المبغوض إنما هو صدورها عن المكلفين، ولا دليل على مبغوضية مطلق وجودها عند الشارع. وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث لم يقم دليل على مبغوضية شرب النجس على الإطلاق، فلا مانع من سقيه للأطفال»[١].

جهتا بحث في الحسن والقبح العقليين:

إذن، في الحسن والقبح العقليين جهتا بحث:

الأولى: تحقق مناط واقعي، وملاك واقعي في الأشياء، أي المصالح والمفاسد.

---

(١) كتاب الطهارة السيد الخوئي، ج١، ص٣٣١. وقد نقلناه سابقا، وإنما أعدناه لارتباط له بالمقام.

والثانية: في استحقاق العبد للثواب والعقاب أم أنه تفضل ليس للعبد فيه أي اختيار. والخلاف فيه ليس إلا خلافاً في العدل الإلهي، وفي اختيار الإنسان وجبره. فإذا قلنا بأن الإنسان غير مخّير في أفعاله الشخصية، فهذا لا يعني بالضرورة أن يخلو الفعل من مصلحة واقعية ومفسدة واقعية، وهي الجهة التي تكون محطّ نظرنا في البحث لا الأخرى. نعم المعروف عند الإمامية والمعتزلة أنهم يلتزمون بأن الإنسان مختار في فعله، يتحمل مسؤوليته، وأن الله تعالى حكيم عدل لا يؤاخذ الإنسان إلا على ما يأتي به مختاراً واعياً من دون أي قصور على فرض الجهل. فلا يعاقب المطيع على الإطلاق، ولا يثيب العاصي إلا تفضلاً أو بملاكات أخرى تندرج تحت ملاك الرحمة الإلهية دون أن تكون منافية للعدل الإلهي. بينما المنسوب لقسم من الأشاعرة أنهم ينكرون ذلك، ويفترضون إمكانية معقولة لمعاقبة المطيع وإثابة العاصي دون أي مناطات أو ملاكات، ولا بترجيح مرجّح، بل يرون إمكانية الترجيح بغير مرجح. وهذه قضايا تبحث عادة في علم الكلام لسنا هنا في وارد التفصيل فيها.

وربما يدّعى الملازمة بين الجهتين، كما نسبه الآمدي إلى بعض علمائهم، إذ ذكر من الأدلة على نفي الحسن والقبح الذاتيين: «أن أفعال العبد غير مختارة له، وما يكون كذلك لا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته إجماعاً»[١].

وقد اكتفى المستدل بدعوى الإجماع على الملازمة.

وقد ردّه الآمدي نفسه بأنه لو كان سلب الاختيار يوجب سلب صفة

---

(١) الأحكام ـ الآمدي، ج١، ص٧٩.

الحسن والقبح الذاتيين لوجب أيضاً سلب الحسن والقبح الشرعيين، اللذين يعترف بهما الأشاعرة، فما يقال هنا يقال هناك[١].

وهو رد صحيح لكنه غير وافٍ، لأنه ردّ على طريقة النقض كما يقال في المنطق، وهذا ليس دليلاً للبطلان، وإنما هو نقض على الطرف الآخر بما يعتقد به، أي إلزام له بالبحث عن حلّ للمشكلة دون أن يقدم صاحب الرد هذا الحل أيضاً، مع أنه مطالب مثله به.

فالأنسب حينئذ، أن يقال: إنه لو كان المراد بالحسن ما يمدح فاعله ويذم تاركه، وبالقبح ما يذم فاعله ويمدح تاركه، لكانت الملازمة تامة، إذ لا يصح المدح والذم على ما هو خارج عن الاختيار، سواء كان المدح والذم شرعيين أو عقليين. وإن كان المراد وجود صفة في الفعل يكون الفعل بها حسناً أو قبيحاً، وإن كان الإنسان معذوراً في الفعل أو الترك فلا ملازمة، إذ الفعل الحسن سيكون حسناً على كل حال، سواء مدح الفاعل أم لم يمدح، والفعل القبيح سيكون قبيحاً على كل حال، سواء استحق الفاعل للذم أم لم يستحق. فكونه معذوراً في حالة القبح الرافع للذم والعقاب لا يعني أن الفعل في حد ذاته لم يكن قبيحاً. كما أن سقوط الثواب لسبب من الأسباب، لا يعني أن الفعل في حد نفسه لم يكن حسناً. والإجماع إنما هو بالنحو الأول للحسن والقبح، مع أن أمثال هذه القضايا لا تعالج بالإجماع بل هي من بديهيات العقول، ولهذا استهجن على من قال بالجبر، ومع ذلك حكم بإمكانية معاقبة من يأتي بفعله من غير اختياره.

وبهذا يظهر لك الفرق بين جهتي البحث. وهو أيضاً يظهر

(١) الأحكام ـ الآمدي، ج١، ص٧٩ بتصرف.

بالوجدان فيما لو شرب شخص خمراً، وهو لا يعرف أنه خمر، فهو في المنظور الأخروي لا يعاقب على فعله، كما لا تشمله عقوبات الحد والتعزير، لكن هل هذا ينفي أن يكون قد وقع في المفسدة التي كانت وراء حكم تحريم الخمر؟ فالقول بالمصالح والمفاسد لا يرتبط بعنصر الاختيار، فالأثر التكويني المترتب على الأفعال، لا يرتبط وجوده بالعلم والجهل أو بالعذر والعمد، وهو أوضح من أن يخفى على أحد.

الأقوال في الحسن والقبح:

اشتهر القول بالحسن والقبح العقليين بين الإمامية والمعتزلة، وكانت الشهرة لدى الأشاعرة على خلاف ذلك، أي إنكار الحسن والقبح العقليين، مع نسبة القول بهما إلى جملة من علمائهم مثل الغزالي، وابن قيّم الجوزية وآخرين، بل نسب هذا القول إلى كثير من أصحاب أبي حنيفة، وعلى الخصوص العراقيين منهم. وحكي عن ابن همام الحنفي قوله: «قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح على الوجه الذي قالته المعتزلة»[(١)].

وقال الآمدي ـ وهو من الأشاعرة ـ: «إن مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أن الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها، وأن العقل لا يحسّن ولا يقبّح، وإنما إطلاق اسم الحسن والقبح عندهم باعتبارات ثلاثة إضافية غير حقيقية:

أولها: إطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض، والقبيح على ما خالفه. وليس ذلك ذاتياً، لاختلافه وتبدله بالنسبة إلى اختلاف الأغراض، بخلاف اتصاف المحل بالسواد والبياض.

---

(١) خلاصة عبقات الأنوار ـ السيد حامد النقوي، ج١، ص٩٢.

وثانيها: إطلاق اسم الحسن على ما أمر الشارع بالثناء على فاعله. ويدخل فيه أفعال الله تعالى والواجبات والمندوبات دون المباحات. وإطلاق اسم القبيح على ما أمر الشارع بذم فاعله. ويدخل فيه الحرام دون المكروه والمباح. وذلك أيضاً مما يختلف باختلاف ورود أمر الشارع في الأفعال.

وثالثها: إطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به والقدرة عليه أن يفعله، بمعنى نفي الحرج عنه في فعله. وهو أعمّ من الاعتبار الأول لدخول المباح فيه. والقبيح في مقابلته. ولا يخفى أن ذلك أيضاً مما يختلف باختلاف الأحوال فلا يكون ذاتياً.

وعلى هذا، فما كان من أفعال الله تعالى بعد ورود الشرع فحسن بالاعتبار الثاني والثالث، وقبله بالاعتبار الثالث. وما كان من أفعال العقلاء قبل ورود الشرع فحسنه وقبيحه بالاعتبار الأول والثالث، وبعده بالاعتبارات الثلاثة»[1].

وعلى كلام الآمدي، يعترف الأشاعرة بإطلاق الحسن والقبح لكن باعتبارات إضافية لا ذاتية. وهو بهذه الأطلاق التي ينقلها لم ينقل أي قول بالمصلحة والمفسدة في ذات الفعل الذي تعلق به الحكم. فالحسن والقبح بالمعنى الذي جعلناه محلاً للبحث المرتبط بالمصالح مما أنكره الأشاعرة.

وممن اشتهر عنهم إنكار الحسن والقبح العقليين أتباع المذهب الظاهري، وعلى رأسهم داوود الظاهري وابن حزم.

وربما ينسب إلى بعض الأشاعرة القول بالمصالح والمفاسد ـ وهي

---

(١) الأحكام ـ الآمدي، ج١، ص٧٩.

جهات الحسن والقبح العقليين ـ ليكون البحث معهم في ماهية هذه المصالح والمفاسد، أي هل هي نوعية تتعلق بطبيعة المأمور به وإن لم تتوفر في كل مصداق من مصاديق المأمور به أم لا؟ والنقاش من هذه الجهة يكون أكثر معقولية خصوصاً عند من بحث في المقاصد من الأشاعرة. وبهذا يمكن لنا أن نعتبر كل من بحث في المقاصد، ولو بشكل غير مباشر، كمن بحث في القياس والمصالح المرسلة ونحوهما، من هؤلاء الأشاعرة المؤمنين بالمصالح.

وقد نقلنا فيما سبق كلاماً للمحقق النائيني، يتحدث فيه عن انقسام الأشاعرة إلى قسمين، وأنه لما كان القول بالإنكار للحسن والقبح العقليين من السخافة بمكان، أعرض عنه المحقق من الأشاعرة[1].

وجوه إنكار الحسن والقبح العقليين:

استدل لإنكار الحسن والقبح العقليين بوجوه أهمها:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[2]. فقد ربطت هذه الآية بين بعث الرسول وبين العذاب، فلا عذاب قبله. وهذا يعني أنه لا عذاب إلا بعد بيان من الشرع، ولازمه انتفاء الوجوب والتحريم العقليين، وإلا لثبت استحقاق العقاب بترك الأول وفعل الثاني.

وقد أجيب عنه بوجوه أهمها:

أولاً: لا تدل الآية على عدم وجود أي حسن أو قبح ذاتي في الأفعال بالمعنى المبحوث عنه هنا، وإنما أقصى ما هنالك أن العقل لا

(١) فوائد الأصول ـ الشيخ محمد علي الكاظمي، ج٣، ص٥٧.
(٢) سورة الإسراء، الآية ١٥.

يمكنه أن يدرك ذلك الحسن والقبح بمعزل عن بيان من الشرع. وقد بيّنا فيما سبق أن هذا لا ينافي الحسن والقبح العقليين. فإنكار الحسن والقبح شيء وإنكار قدرة العقل على إدراكهما شيء آخر.

ثانياً: إن الآية لم تنفِ إلا فعليّة العذاب ولم تنفِ استحقاقه، فربما كان العقل يدرك جهات الحسن والقبح لكن الشرع تلطّف بالعباد، ولم يلزمهم بما يدركه العقل، وعفا عنهم ما لم يرد نقل يؤيد العقل. ويكون مفاد الآية حينئذ عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

ثالثاً: ليس المقصود بالرسول في هذه الآية شخصاً معيناً هو النبي، بل المقصود به الكناية عن وصول الحجة والبيان على موجب العذاب. فالآية تنفي العذاب عمّن لم يعرف. أما من عرف ولو بالعقل، فالعذاب غير منفي عنه. فالعقل أيضاً وسيلة من وسائل البيان، ورسول باطن كما كان الأنبياء رسلاً ظاهرين، حتى لو ضاقت دائرة الرسول الباطني بحيث لن يستغني عن رسول ظاهر. ويؤيده ما ورد في بعض الأخبار عن الإمام الكاظم عليه السلام من أن العقل حجة باطنة[١].

وعلى هذا الوجه تكون الآية إرشادية إلى حكم العقل أيضاً الذي يقول بقبح العقاب من دون بيان، فالآية إذن مؤكدة لحكم العقل وليست معطلة له.

رابعاً: لو خصّصنا الآية بالرسول بمعنى المبعوث بالرسالة، مع ذلك لن تكون الآية دليلاً على نفي الحسن والقبح أو نفي تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، إلا إذا نفى ذلك الرسول المبعوث، فلو جاء الرسول ببيان على تلك التبعية وعلى الحسن والقبح العقليين، لكان

---

(١) أصول الكافي ج١، ص١٣.

المطلب لصالح القائل بهما لا لصالح من نفى. وسيأتي ذكر الآيات التي يستدل بها على تبعية الأحكام لتلك المصالح أو على الحسن والقبح العقليين، فيكون الرسول قد أثبت هذه الحقيقة، فلا تكون للآية علاقة بهذه القضية على كل حال.

الوجه الثاني: ما نقله الآمدي عن أصحابه: «لو كان الظلم قبيحاً لكونه ظلماً، لكان المعلول متقدماً على علته، لأن قبح الظلم الذي هو معلول للظلم متقدم على الظلم، ولهذا ليس لفاعله أن يفعله، وكان القبح مع كونه وصفاً ثبوتياً ضرورة اتصاف العدم بنقيضه معللاً بما العدم جزء منه، وذلك لأن مفهوم الظلم أنه إضرار غير مستحق ولا استحقاق عدم وهو ممتنع».

ثم أجاب عنه بقوله: «يمكن منع تقدم قبح الظلم عليه ضرورة كونه صفة له، بل المتقدم إنما هو الحكم على ما سيوجد من الظلم بكونه قبيحاً شرعاً وعرفاً. وأمكن منع تعليل القبح بالعدم وعدم الاستحقاق وإن كان لازما للظلم، فلا يلزم أن يكون داخلاً في مفهومه. فأمكن أن يكون الظلم علة القبح بما فيه من الأمر الوجودي والعدم شرطه»[1].

والظاهر أن مراده: أن الحكم على الظلم بأنه قبيح لا يتوقف على وجود الظلم، كما أن وجود الظلم ليس علة للحكم عليه بأنه قبيح، بل هو سبب لتحقق القبح. وفرق بين العلم بأنه قبيح وبين تحقق القبح.

وبناءً عليه، فهذا الوجه غير صحيح أيضاً.

الوجه الثالث: ما اختاره الآمدي نفسه، قال: «لو كان فعل من الأفعال حسناً أو قبيحاً لذاته، فالمفهوم من كونه قبيحاً وحسناً ليس هو

---

(١) الأحكام ـ الآمدي، ج١، ص٧٩.

نفس ذات الفعل، وإلا كان من علم حقيقة الفعل عالماً بحسنه وقبحه، وليس كذلك، لجواز أن يعلم حقيقة الفعل، ويتوقف العلم بحسنه وقبحه على النظر، كحسن الصدق الضارّ وقبح الكذب النافع»[١].

ويمكن مناقشة هذا التقدير بأن كونه حسناً لذاته لا يعني أن إدراك حسنه بديهياً، فإن معنى لذاته لا يقصد به هذا المعنى بأي وجه من الوجوه، ونلتزم بأن من يعلم حقيقة الفعل يعلم بحسنه وقبحه، ولا يتوقف العلم بالحسن والقبح بعد العلم بحقيقة الفعل، على شيء. ومن لم يدرك حسن فعل أو قبحه، يكون لديه نقص في معرفة حقيقة الفعل وكل ما يتعلق به. نعم ليس كل الأفعال تتصف بالحسن والقبح لذاتها، فقد بيّنا فيما سبق، أنها تارةً تتصف به لذاتها بنحو العلة التامة، وتارةً لذاتها بنحو الاقتضاء، وتارةً بالوجوه والاعتبارات، لا لذاتها، لكنه وصف لها ذاتاً. والصدق حسن بنحو الاقتضاء ما لم يرد عنوان مقبّح كالإضرار بالغير، وكذا الكذب. نعم لم يدّعِ أحد أن مفهوم القبح مرادف لمفهوم الفعل، لكن قد يكون منتزعاً منه ذاتاً من دون حاجة إلى ضمّ وصفٍ وجوديّ آخر له.

ثم قال: «وإن كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به فهو صفة وجودية، لأن نقيضه وهو لا حسن ولا قبح صفة للعدم المحض، فكان عدمياً. ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجوديين وهما قائمان بالفعل لكونهما صفتين له، ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال. وذلك لأن العرض الذي هو محل العرض، لا بدّ وأن يكون قائماً بالجوهر، أو بما هو في آخر الأمر قائم بالجوهر قطعاً للتسلسل الممتنع.

(١) المصدر السابق.

وقيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده في حيث الجوهر تبعاً له فيه. وقيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له سوى أنه في حيث العرض الذي قيل إنه قائم به، وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر، فهما في حيث الجوهر وقائمان به، ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر، وإن كان قيام أحدهما بالآخر مشروطاً بقيام العرض الآخر به»[١].

ويمكن أن يجاب عنه بأن بعض الأفعال تتصف بالحسن والقبح باعتبار صفات في الفعل زائدة عنه، ينتزع منها صفة الحسن والقبح، لكن هذا لا يستلزم قيام العرض بالعرض. ففي مثل الكذب، يكون قبيحاً ليس لأنه كذب، بل لأنه كذب من جهة ولم يطرأ عنوان محسّن، أي لم يكن كذباً للصلح مثلاً بين المسلمين. والكذب يكون حسناً إن طرأ العنوان المحسّن، ولكن الكذب والعنوان المحسن طارئان على جوهر واحد، لأجلهما وصف الفعل بأنه قبيح. والعرضان هنا هما الكذب والأثر المترتب عليه، والأثر المترتب عليه منفك الوجود عن الكذب، ولكنه كان كافياً للحكم على الكذب أنه حسن، والحكم بالحسن ليس من الأعراض، لأنه ليس صفة وجودية في الفعل، بل صفة منتزعة من الكذب مع أثره، فإذا فقد ذلك الأثر، حكم عليه بالقبح، وهي صفة منتزعة من الكذب الفاقد للأثر المحسن له.

والضرب لا يتّصف في ذاته لا بحسن ولا قبح، ولكنه يتصف بالحسن إن كان للتأديب، وهذا أيضاً بلحاظ الأثر، ويتصف بالقبح إن كان تشفياً واعتداءً، وهذا أيضاً بلحاظ الأثر، فلم يقم عرض بعرض.

أضف إلى ذلك أن بعض الأفعال حكم بقبحها قبحاً منتزعاً من

---

(١) الأحكام ـ الآمدي، ج١، ص٧٩.

جوهر مثل شرب الخمر، فإنه حرام لمفسدة في الخمر تترتب عند شربها.

مع أنه يمكن فرض قيام عرض في جوهر بسبب عرض آخر يكون واسطة في ثبوت عرض ثان للجوهر، فلم يلزم قيام العرض بالعرض. على أن استحالة قيام العرض بالعرض أمر مختلف فيه[1]، والمسلم منه استحالة عدم رجوع الجميع إلى جوهر، وفرق بين الأمرين. وانقطاع التسلسل لا يعني إلا أنه لو قام عرض بعرض فلا بد أن يكون العرض الثاني حالّاً في جوهر، ولا يعني استحالة قيام عرض بعرض.

مع أن كثيراً من الموضوعات التي تتعلق بها الأفعال، والتي بسبب مصالحها ومفاسدها تعلقت بها الأوامر والنواهي، لا تندرج تحت أي مقولة من المقولات، مثل الصلاة والبيع والشراء، فإنها أفعال مركبة من عدة مقولات.

والخلاصة: إذا قامت مصلحة بفعل، فلا بد أن يؤول الأمر، إما إلى أن هذه المصلحة مما تترتب على الفعل، وإما أن تكون قائمة به، فيكون محل قيامها جوهراً بناءً على استحالة قيام العرض، بالعرض أو عرضاً بناءً على عدم استحالة ذلك. فلا ينبغي أن تكون الاستحالة، على تقديرها، سبباً لرفض الحسن والقبح الذاتيين فإنهم يعترفون على الأقل، وباعتراف الآمدي بأن الحسن يتّصف به الفعل المأمور به كما يتصف الفعل المنهي عنه بالقبح، فكما قام الحسن والقبح هنا يقوم به هناك.

وقد تبيّن مما ذكرنا، أن معنى ذاتية الحسن والقبح ليس إلا انتزاعه من ذات الفعل، مجرداً عن أي عنوان آخر، أو من الفعل مع عنوان مترتب عليه، أو متصف به.

---

(١) راجع تجريد الاعتقاد للشيخ نصير الدين الطوسي وشرحه للعلامة الحلي، ص٢٧، تحقيق الزنجاني. وراجع أيضاً شرح المواقف للقاضي عضد الدين وشرحه للجرجاني، ص١٩١.

أدلة الحسن والقبح العقليين:

استدل القائلون بالحسن والقبح العقليين بوجوه من الكتاب والسنة والعقل.

أما من الكتاب فآيات منها ما يتعرض لذلك في مواضع مخصوصة، ومنها ما يشير إلى ذلك كمنهج عام يتحكم بكل الشريعة، وهي كثيرة جداً نقتصر على نماذج منها:

منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾(١).

قال في هداية المسترشدين: «فيدل على أن هناك فحشاء ومنكراً، مع قطع النظر عن تعلق النهي عنه سبحانه بهما، لا أنهما صارا فحشاء ومنكراً بنهيه، كما هو ظاهر من عرض الكلام المذكور على العرف... (و) سياق الآية في كمال الظهور في الدلالة على أنه تعالى يأمر بالأمور الحسنة من العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وينهى عن الأمور القبيحة من الفحشاء والمنكر والبغي»(٢).

ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾(٣).

فإنه إذا كان الفعل يتصف بالفحشاء بعد النهي عنه، يكون معنى الآية حينئذ «أن الله لا يأمر بما ينهى عنه»، وهو معنى لا يحتمل أن

---

(١) سورة النحل، الآية ٩٠.

(٢) هداية المسترشدين، ص٤٣٩.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٢٨.

يكون المقصود بهذه الآية. وسياق الآية يفيد أنه تعالى يعلّل أحكامه، ويبين أن ما يكون في نفسه من الفحشاء لا يتعلق به أمره»[١].

ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾[٢].

قال في هداية المسترشدين: «والتقريب ما مر. وسياقها صريح في أن الله سبحانه لم يحرّم إلا الأمور المستنكرة عند العقول مما يحكم صريح العقل بقبحه، وذم فاعله، وقد ذكر في الآية الشريفة جملة منها»[٣].

أضف إلى ذلك، أنه لو كان الفعل يصير قبيحاً بسبب تعلق النهي به، فما هو الهدف حينئذ من هذه الخطابات، وبماذا يراد إقناع المخاطب بها؟

ومنها قوله تعالى بعد النهي عن الغيبة: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[٤].

قال في هداية المسترشدين: «فإنه صريح في قبح الفعل المذكور في نفسه، فإنه كأكل لحم أخيه الميت القبيح، في حكم العقل أيضاً، وقد نهى الشرع عنه مقروناً بالقبح المذكور، لا أن مجرد نهيه عنه قضى بقبحه من غير حصول قبح فيها. وليس المراد بالاستكراه في الآية الشريفة مجرد استكراه الطبع دون القبح واستحقاق الذم، فإنه لا يناسب التعليل في المقام»[٥].

---

(١) هداية المسترشدين، المصدر السابق.
(٢) سورة الأعراف، الآية ٣٣.
(٣) هداية المسترشدين، المصدر السابق.
(٤) سورة الحجرات، الآية ١٢.
(٥) هداية المسترشدين، المصدر السابق.

ومنها قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾(١).

وهذه واضحة الدلالة على أن من مقاصد تشريع الخمس أن لا يكون هناك دولة بين الأغنياء منكم، وهذه جهة صلاح وراء التشريع، وإلا لم يحسن التعليل.

ومنها قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ﴾(٢).

والمقصود من الجهالة في الآية السفاهة. والآية في صدد بيان وجه النهي عن الأخذ بخبر الفاسق ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾، فبيّنت أن العلة في التبين أن لا يحصل أي خطأ من الأخذ بخبر الفاسق يوجب إلحاق أذىً بآخرين، فيؤول أمركم إلى الندم. فهذه حكمة مقصودة وراء التشريع، وإن لم تكن محصورة.

ومنها قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَـٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾(٣).

فقد بيّنت هذه الآية أن الظلم هو الذي حرم اليهود من بعض المباحات، فهناك ملاك واقعي وراء التشريع.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَـٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَـٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾(٤).

---

(١) سورة الحشر، الآية ٧.
(٢) سورة الحجرات، الآية ٦.
(٣) سورة النساء، الآية ١٦٠.
(٤) سورة لقمان، الآية ١٣.

فهناك إذن مفسدة عظيمة من الشرك، وإن لم يكن النهي عن الشرك نهياً شرعياً بالمعنى الدقيق للكلمة. بل لا يعقل أن يكون النهي عن الشرك نهياً شرعياً، فهذا من الموارد التي لا يكون القبح فيها إلا عقلياً محضاً.

ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾[١].

وهذه الآية أيضاً واضحة الدلالة على بيان بعض حِكَم النهي عن الخمر والميسر. وهكذا الحال في الآيات المتبقية الآتية، نجد أن وراء التشريع أحكاماً ومصالح مقصودة، مع غض النظر عن انحصار المصلحة بها وعدمه، وعن صلاحية التعليل للتعميم وعدمه.

منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[٢].

ومنها قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم﴾[٣].

ومنها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[٤].

---

(١) سورة المائدة، الآية ٩١.
(٢) سورة العنكبوت، الآية ٤٥.
(٣) سورة التوبة، الآية ١٠٣.
(٤) سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

والدلالة في هذه الآيات الثلاث واضحة.

وأما من السنة فروايات:

منها قوله ﷺ في حجة الوداع «ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به»(١).

فقد دلّ هذا النص، الذي عدّه المحقق النائيني من الأخبار المتواترة، على أن ما أمرنا به «شيء» له الدخل في التقرب إلى الجنة أو الابتعاد عن النار. فلم يجعل التقرب والبعد مسببين عن الأمر ليكون الحسن آتياً منه فقط لا غير، بل من الأشياء التي تعلق بها الأمر. فليس الأمر مجرد ترجيح من غير مرجح ومحض اقتراح عشوائي عبثي، كما ربما يوهمه كلام بعض الأشاعرة.

ومنها: «صوموا تصحوا»(٢).

وسواء كان المراد بالصحة هنا الصحة البدنية أم كان المراد الصحة الروحية، فالمعنى واضح.

ومنها: «لا ضرر ولا ضرار»(٣).

والأمر في هذا النص واضح أيضاً.

أما دلالة العقل: فليست أكثر مما سبقت الإشارة إليه، ونعيده هنا تأكيداً. فلما عرف العقل حكمة الله تعالى، وأن إرادته ليست جزافية، وعرف استحالة الترجيح بلا مرجح، ولمّا كانت الشريعة تستهدف مصالح

---

(١) وسائل الشيعة، ج١٢ الباب ١٢ من أبواب مقدمات التجارة، ح ١.
(٢) بحار الأنوار، ج٥٩، ص٢٦٧.
(٣) وسائل الشيعة، ج١٢ الباب ١٧ من أبواب الخيار.

العباد في الدنيا والآخرة، وكانت هذه إحدى علل النبوة، فلو خلت الأحكام من مصالح يقصد إيصال العباد إليها، ومفاسد يقصد تجنيبهم إياها لبطلت النبوة. فهل الله تعالى يريد أن يتأمّر علينا، نعوذ بالله من ذلك، حتى يصدر أوامره ونواهيه.

كما أن الوجدان قاضٍ بوجود الحسن والقبح العقليين. فمن منا لا يحكم على العدل بأنه حسن، وعلى الظلم بأنه قبيح، وهكذا الحال في مصاديقهما المحرزة[1]. ومن منا لا يحكم بقبح الكذب المؤدي لقتل نبي من دون أي نفع يصل إلى الكاذب، لا يريد إلا الإضرار به حكماً لا ينتظر معه نهياً ولا نصّاً.

وبهذا يتحصّل أن الحسن والقبح في الأفعال تابعان للمصالح والمفاسد، وإن كان الحسن والقبح في الفاعلين قد لا يرتبطان بذلك، بل يرتبطان بالقصد والنية والعلم والمعرفة، كما ألمحنا إليه سابقاً. كما تبين أن ليس معنى الحسن والقبح الذاتيين ما يكون إدراكه بديهياً، ولا ما يدركه العقل دائماً.

(١) تذكرة الفقهاء ـ العلامة الحلي، ج٢، ص٣٧٣ فما بعدها.

الفصل الثاني

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

وقبل البحث في هذه الملازمة، علينا أن نبحث أولاً فيما إذا أمكن للعقل أن يدرك حسن الأحكام وقبحها بمعزل عن بيان من الشرع، ولو في بعض الأحيان، بعد أن بنينا على وجود الحسن والقبح الذاتيين الواقعيين واللذين قد يسميان بالعقليين أيضاً، وبيّنا تبعيّتهما للمصالح والمفاسد إذا قيسا إلى ذوات الأفعال.

هل يدرك العقل حسن الأفعال وقبحها:

فالسؤال المطروح هو: إلى أي حد يمكن للعقل أن يستقلّ بإدراك محاسن الأفعال وقبائحها بمعزل عن بيان من الشرع، وقبل ورود النقل؟

لم يعد لهذا السؤال مطرح عند منكري الحسن والقبح الواقعيين، منكري تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، كما أنه ليس له محل بناءً على القول بأن المصالح والمفاسد قائمة بنفس الأحكام لا في متعلقاتها، فإنه كإنكار التبعية كما بيّنا سابقاً.

وقد اختلف علماء الإمامية الإثني عشرية في هذه القضية. والمنسوب إلى الإخباريين منهم إنكار أي قدرة للعقل على ذلك، منهم المحدث الأسترآبادي، حيث ذهب إلى أنه «لا اعتماد على شيء من

الإدراكات العقلية في غير الضروريات، فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعين بإدراك العقل وبين الأمر في ذلك، على أن الأمور المبنيّة على المقدمات البعيدة عن الإحساس مما يكثر فيه وقوع الغلط والالتباس، فلا يمكن الركون إلى شيء منهما. ومحصّله نفي الإدراك المعتبر، وإن ما يتراءى من إدراكه فليس بإدراك على وجه الحقيقة ليصحّ الاعتماد عليه»[١].

وبعد أن نقل المحقق التقي هذا قال: «وقد تبعه في ذلك الفاضل الجزائري، وقرّره في غير واحد من كتبه، إلا أنه نصّ على أن ما كان من البديهيات يمكن الإستناد فيه إلى العقل، وأنه الحجة فيه. وما كان من النظريات لا يصح الإستناد فيه إلى العقل أصلاً. وكأنه أراد بالبديهي ما كان عند أرباب العقول دون ما كان بديهياً عند المدرِك من غير طريق الإحساس، وإن كانت المسألة من نظريات الدين، كما يظهر ذلك من التأمل في كلامه وأدلته، فيرجع إلى ما ذكره المحدث المذكور. وقد نصّ أيضاً، كالمحدث المتقدم، بانحصار المدرك في غير ضروريات الدين بالأخبار المأثورة عن الأئمة الصادقين عليهم السلام»[٢].

ثم قال: والكلام هنا إنما هو في الإيجاب الجزئي والسلب الكلّي، إذ لا يعقل ادّعاء الموجبة الكلية في المقام[٣].

والإنصاف أن الإخباريين ربما لا ينكرون قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح العقليين، ولو بنحو الموجبة الجزئية، وإنما يرجع إنكارهم إلى إنكار أحد أمرين: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو حجّية العقل.

---

(١) هداية المسترشدين، ص٤٣٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

ومن المستبعد أن نجد من علمائنا الإماميين من ينكر قدرة العقل تلك بنحو الموجبة الجزئية، مهما صغرت دائرة هذه الموجبة، فإن بعضهم يصغّرها إلى درجة تكاد تنحصر في حالات نادرة.

فقد صرّح بعض الأصوليين في علل الأحكام: «إن أكثر علل الشرع والمصالح المعتبرة في نظره خفية عنا تعجز عقولنا عن إدراكها، فيجب اتّباع النص من غير اعتبار علة أخرى»(١). قال ذلك أصولي خبير لا علاقة له بالمنهج الإخباري لا من قريب ولا من بعيد.

ومثله حكي عن الشيخ الطوسي في المبسوط(٢).

وقال في الجواهر: «إن حكم الشرع ومصالحه في غاية الخفاء»(٣). وهو لا يريد نفي إمكانية العلم ببعضها قطعاً، كما يظهر من أدنى تتبّع لكتاب جواهر الكلام.

وربما يستظهر من ابن حزم أيضاً إنكاره لإدراك العقل للحسن والقبح، حيث قال: «وأما من ادّعى أن العقل يحلّل أو يحرّم، أو أن العقل يوجد عللاً موجبة لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم من جميع أفاعيله الموجود فيه من الشرائع وغير الشرائع، فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة. وهما طرفان أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل، والثاني قصر فخرج عن حكم العقل. ومن ادّعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه، ولا فرق. ولا نعلم فرقة أبعد من طريق العقل من هاتين الفرقتين معاً: إحداهما التي تبطل حجج العقل جملة، والثانية التي تستدرك بعقولها على خالقها عز وجل أشياء لم يحكم فيها

---

(١) إيضاح الفوائد ابن العلامة، ج٤، ص٢٧٨.
(٢) مختلف الشيعة، العلامة الحلي، ج٩، ص١٠١.
(٣) جواهر الكلام، ج١٤، ص١٨٨.

ربهم بزعمهم، فثقفوها هم ورتبوها رتباً أوجبوا أن لا محيد لربهم تعالى عنها، وأنه لا تجري أفعاله عز وجل إلا تحت قوانينها.. وقد بيّنا أن حقيقة العقل إنما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم، ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ما هي عليه فقط، من إيجاب حدوث العالم، وأن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، ووجوب طاعة من توعّدنا بالنار على معصيته، والعمل بما صحّحه العقل من ذلك كله، وسائر ما هو في العالم موجود مما عدا الشرائع، وأن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط. فأما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حراماً أو حلالاً، أو يكون التيس حراماً أو حلالاً، أو أن تكون صلاة الظهر أربعاً وصلاة المغرب ثلاثاً، أو أن يمسح على الرأس في الوضوء دون العنق، أو أن يحدث المرء من أسفله فيغسل أعلاه، أو أن يتزوج أربعاً ولا يتزوج خمساً، أو أن يقتل من زنى وهو محصن وإن عفى عنه زوج المرأة وأبوها، ولا يقتل قاتل النفس المحترمة عمداً إذا عفا عنه أولياء المقتول.. فهذا ما لا مجال للعقل فيه، لا في إيجابه، ولا في المنع منه. وإنما في العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره ووجوب ترك التعدي إلى ما يخاف العذاب على تعدّيه، والإقرار بأن الله تعالى يفعل ما يشاء، ولو شاء أن يحرّم ما أحلّ أو يحلّ ما حرّم لكان ذلك له تعالى، ولو فعله لكان فرضاً علينا الانقياد لكل ذلك، ولا مزيد»[١].

وظاهر أول كلامه، عدم قدرة العقل في باب الشرائع بنحو السلب الكلي، مستشهداً على ذلك بأمثلة لا مسرح للعقل فيها، وهذا ليس دليلاً على أن العقل ليس بمقدوره في بعض الأحيان إدراك مناطات الأحكام، بل على إدراك الحكم الشرعي وإن لم يرد نص من الشرع، فمن منا لا

---

(١) الأحكام ابن حزم، ج١، ص١٤.

يدرك قبح قتل نبي وحسن إنقاذ نبي. . وهو لم يقدم دليلاً على السلب الكلي. وظاهر آخر كلامه، أنه ينكر تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وهذا أمر بيّنا فساده سابقاً. ولهذا عددناه سابقاً من القائلين بعدم التبعية، ولهذا كان من الطبيعي بالنسبة إليه أن ينكر أيضاً أي قدرة للعقل على إدراك أي من الأحكام الشرعية.

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع:

إذا بنينا على قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح، ولو بنحو الموجبة الجزئية، يصبح من الممكن البحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وقد اختلف علماؤنا في هذه الملازمة. فظاهر السيد المرتضى رحمه الله في الذريعة: «وأما حدّ المحظور: فهو القبيح الذي قد أعلم المكلف أو دله على ذلك من حاله»[١].

وقد يدّعى أن هذا القول هو المشهور بين الأصوليين، وإنما أنكره الإخباريون، وقلة نادرة من الأصوليين.

وفي هداية المسترشدين: «إذا قيل بإدراك العقل الحسن والقبح على نحو ما ثبت في الواقع، فهل يثبت بذلك حكم الشرع به كذلك، فيكون ما تعلق به واجباً أو محرماً في الشريعة على نحو ما أدركه العقل، أو لا يثبت الحكم الشرعي إلا بتوقيف الشارع وبيانه، فلا وجوب ولا حرمة، ولا غيرهما من الأحكام الشرعية إلا بعد وروده في الشريعة، ولا يترتب ثواب ولا عقاب على فعل شيء ولا تركه إلا بعد بيانه. فالمعروف من المذهب هو الأول، بل الظاهر إطباق القائلين بالحسن والقبح عليه، عدا شذوذ منهم. فإنهم يقولون بالملازمة بين حكم الشرع

(١) الذريعة في أصول الفقه، السيد المرتضى، ج٢، ص٨٠٨.

والعقل، فكل ما حكم به العقل حكم به الشرع، وبالعكس. وقد خالف فيه بعض العامّة. حكاه الزركشي عن جماعة من العامة، واختاره وحكاه الحنفية نصاً. وقد مال إليه صاحب الوافية من أصحابنا، وقد تبعه في ذلك السيد الشارح لكلامه. وقد ينسب إلى بعض الجماعة المتقدمة القول بإنكار الملازمة المذكورة، وليس كذلك، بل قد صرّح غير واحد منهم بثبوت الحكم إذا قضت به الضرورة العقلية حسبما مرّ، نعم قد يومىء إليه بعض أدلتهم، وليس صريحاً فيه، فلا وجه للنسبة المذكورة»[١].

وممن شكّك بالملازمة، الفاضل التوني، فإنه مع اعترافه بالحسن والقبح العقليين، وبأن العقل يستقل بإدراك الحسن والقبح في بعض الأفعال، استشكل في كفاية ذلك لإثبات وجوب أو تحريم[٢]. ومحصّل ما أورده من وجوه الإشكال على الملازمة أمور:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[٣]. فإنه ظاهر في أن العقاب لا يكون إلا بعد بعثة الرسول، فلا وجوب ولا تحريم إلا وهو مستفاد من الرسول ﷺ.

وما ذكره الفاضل التوني هنا أحسن من قول من قال إن الآية تدل على أنه لا قبح ولا حسن إلا بعد بعث الرسل. لكنك عرفت أن الرسول لم يقصد منه هنا خصوص المبعوث بالرسالة، بل مطلق البيان الموجب لاستحقاق العقاب. فإذا أدرك العقل قبح فعل أو حسنه، فهذا بيان على استحقاق العقاب على التقدير الأول، وعلى استحقاق الثواب على التقدير الثاني. هذا أولاً.

---

(١) هداية المسترشدين ـ الشيخ محمد تقي، ص٤٣١.
(٢) الوافية ـ الفاضل التوني، ص١٦٩.
(٣) سورة الإسراء، الآية ١٥.

ثانياً: لازمه أن من لم تصله شريعة الإسلام، لن يحاسب على أي شيء سواء أدرك عقله قبحه أم لم يدرك، لأن من الواضح أن ليس المراد من الرسول ـ إذا أريد به الشخص ـ مجرد وجوده الذاتي وإن لم يبلغ شريعة. ومن المعلوم أن تبليغها يصبح ذا أثر إذا وصلت للمبلَغين. فإن فرضنا قوماً لم تبلغهم الشريعة، وما أكثرهم في عهد النبي ﷺ، وماتوا على ذلك، فهذا يعني أنهم من أهل الجنة وإن كانوا مشركين، أو ارتكبوا القبائح من الأعمال التي دلتهم عقولهم على قبحها، ومع ذلك ارتكبوها مثل المظالم. ولا نظن أحداً يلتزم بذلك.

الثاني: من الأمور التي استند إليها الفاضل التوني في التشكيك: روايات، مثل ما رواه الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن علي بن الحكم، عن أبان الأحمر، عن حمزة بن الطيار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال لي: أكتب. فأملى عليّ: إن من قولنا إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرّفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً وأنزل عليهم الكتاب فأمر فيه ونهى. أمر فيه بالصلاة والصيام....»[1] الحديث..

وهذه الرواية أدلّ على عكس ما يطلبه التوني، إذ أن الله تعالى يحتج على العباد بما آتاهم وعرّفهم، ولا يختص ذلك بشخص مرسل، بل يكفي المعرفة الحاصلة من العقل أيضاً، فيحتج بها عليهم. وليس في الرواية ما يدل على أنه تعالى لا يحتج عليهم إلا بما أنزله عليهم من نقل وتشريع واضح وصريح.

وادّعي أيضاً: تواتر الأخبار بأنه لم يتعلق بأحد تكليف إلا بعد

(١) الكافي للكليني، ج١، ص١٦٤.

بعث الرسول ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[١]. وبأنه على الله بيان ما يصلح الناس وما يفسد. وبأنه لا يخلو زمان عن إمام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم، والظاهر منها: حصر العلم بهما في ذلك. وبأن أهل الفترة وأشباههم معذورون، ويكون تكليفهم يوم الحشر. وأيضاً: قد ورد: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[٢]، رواه ابن بابويه في الفقيه في تجويز القنوت بالفارسية، فيفهم دخول غير المنصوص في المباح».

ونحن أيضاً لا نشكك في ضرورة أن يبين الله تعالى للناس كل ما يصلح حالهم وما يفسد، لكن هذا لا يعني أن العقل ليس أحد عناصر البيان، كما لا نعني نحن إمكانية الاستغناء عن التشريع الإلهي بالعقل، فإن نسبة ما يمكن للعقل أن يدركه مستقلاً عن الشريعة قليل جداً لا يكفي، لهذا لم نستغنِ عن الشريعة، لكن عدم الاستغناء لا يعني أيضاً أنه لا إمكانية لدى العقل لإحراز شيء، وليس في آية «ليهلك من هلك..»، ولا في الأخبار أيضاً ما ينافي ما ذكرناه.

أما ما ورد من أن أهل الفترة معذورون، فإن كان المقصود أنهم معذورون عمّا لم يعرفوه، ولم تبلغه عقولهم فمسلّم. وإن كان المقصود أنهم معذورون إذا خالفوا ما أدركت عقولهم قبحه فهذا غير صحيح، والروايات لا تدل عليه كما ذكرنا. بل إن الروايات المذكورة صريحة في أنها تتحدث عن المستضعفين في عقولهم، فهؤلاء لا يحاسبون على ما يرتكبون لعدم تنبّههم لقبح الأفعال التي يرتكبونها[٣].

---

(١) سورة الأنفال، الآية ٤٢.
(٢) من لا يحضره الفقيه، ج١، ص٣١٧.
(٣) بحار الأنوار، ج٨، ص٣٦٣.

أما ما رواه الشيخ الصدوق بأسانيد متعددة منها، عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن أبيه عن حماد عن حريز عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: إذا كان يوم القيامة احتجّ الله عز وجل على خمسة: على الطفل، والذي مات بين النبيّين، والذي أدرك النبي وهو لا يعقل، والأبله، والمجنون الذي لا يعقل، والأصم والأبكم. فكل واحد منهم يحتج على الله عز وجل، قال: فيبعث الله عز وجل إليهم رسولاً، فيؤجّج لهم ناراً فيقول لهم: ربكم يأمركم أن تثبوا فيها، فمن وثب فيها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن عصى سيق إلى النار»[١].

ورواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام[٢]. وسند الكليني أصح من أسانيد الشيخ الصدوق في هذه الرواية.

فهي تنافي ما رواه أيضاً الشيخ الصدوق عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن عبد السلام بن صالح الهروي أنه سأل الإمام الرضا عليه السلام: «لأي علة أغرق الله عز وجل الدنيا كلها في زمن نوح عليه السلام، وفيهم الأطفال ومن لا ذنب له؟ فقال: ما كان فيهم الأطفال، لأن الله عز وجل أعقم أصلاب قوم نوح، وأرحام نسائهم أربعين عاماً، فانقطع نسلهم فغرقوا ولا طفل فيهم. وما كان الله عز وجل ليهلك بعذابه من لا ذنب له. وأما الباقون من قوم نوح عليه السلام، فأغرقوا لتكذيبهم لنبي الله نوح عليه السلام، وسائرهم

(١) فقيه من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٤٩٢. والخصال، ص٢٨٣ وغيره من كتبه الشيخ الصدوق. والسند الذي نقلناه أخذناه من معاني الأخبار، ص٤٠٧.
(٢) الكافي، ج٣، ص٢٤٨.

أغرقوا برضاهم بتكذيب المكذبين، ومن غاب عن أمر فرضي به، كان كمن شهده وأتاه»[١].

فالجواب من الإمام عليه السلام يؤكد أن الأطفال لا يعذبون، وهكذا من لا ذنب له وهم المجانين والأطفال، وقد أكد الإمام عليه السلام أنه «ما كان الله ليهلك بعذابه من لا ذنب له». ومرتكزات عبد السلام بن صالح الهروي لا تختص بالدنيا بل تشمل حال الآخرة أيضاً، وقد أقرّه الإمام عليه السلام على ما ارتكز عنده.

فالرواية الأولى محتاجة إلى تأويل على كل حال، وهو ما فعله الحر العاملي في الفصول المهمة[٢]، لأن المتواتر من الأخبار أنه لا تكليف يوم القيامة، وأنه يوم حساب ولا عمل، فكيف نفترض أنه يوم تكليف. كما أنها مخالفة لما هو مسلّم من أن الطفل لا يحاسب، وكذا المجنون والأبله وإنهم من أهل الجنة بغير حساب.

ولو لم نجد وجهاً، لرددنا علمها إلى أهل البيت عليهم السلام أو نطرحها.

أما حديث «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»، فهو مسلّم، لكنه لا يدل إلا على أن مشكوك الحرمة على الإباحة حتى يرد فيه نهي. وليس المقصود به خصوص النهي اللفظي، بل قد يكون المراد به النهي الآتي من الملازمة مع تقبيح العقل، فإبطال الملازمة بهذا الحديث مصادرة.

الثالث: من الأمور التي تمسّك بها العقل. فقد ذكر أنه يستبعد في العقل «توكيل بعض أحكامه (أي أحكام الشرع) إلى مجرد إدراك العقول مع شدة اختلافها في الإدراكات والأحكام من غير انضباطه بنص وشرع،

(١) التوحيد، ص٣٩٢.
(٢) الفصول المهمة للحر العاملي، ج١، ص٢٨١.

فإنه يوجب الاختلاف والنزاع، مع أن رفعه من إحدى الفوائد في إرسال الرسل ونصب الأوصياء عليهم السلام.

وهذا الوجه أيضاً ضعيف، لأنّنا لم نفهم منه المانع في توكيل بعض أحكامه إلى العقول، وليس اختلافها فيما بينها بأشد من الاختلاف الواقع بين الأخبار، الموجب للاختلاف والنزاع، مثلما يوجبه اختلاف العقول. مع أنه من الطبيعي أن يقال حينئذ: إذا كان الحكم المراد إيكاله إلى العقول مما لا تتفق فيه العقول، فمن المتوقع حينئذ أن يرد نص، وليست كل أحكام العقول من هذا القبيل.

ثم إنه ذهب إلى أنه لا ثمرة عملية جراء هذا الاختلاف، لأن «الظاهر أنه لا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه الطريق إلا وهو منصوص من الشرع، ففائدة هذا الخلاف نادرة».

وممن أنكر الملازمة الشهيد الصدر في دروسه، قال: «يقسم الحكم العقلي إلى قسمين: أحدهما: الحكم النظري، وهو إدراك ما يكون واقعاً. والآخر: الحكم العملي، وهو إدراك ما ينبغي أو ما لا ينبغي أن يقع. وبالتحليل نلاحظ رجوع الثاني إلى الأول، لأنه إدراك لصفة واقعية في الفعل، وهي أنه ينبغي أن يقع وهو الحسن، أو لا ينبغي وهو القبح. وعلى هذا نعرف أن الحسن والقبح صفتان واقعيتان يدركهما العقل، كما يدرك سائر الصفات والأمور الواقعية، غير أنهما تختلفان عنها في اقتضائهما بذاتهما جرياً عملياً معيناً خلافاً للأمور الواقعية الأخرى. وعلى هذا الأساس، يمكن أن يقال إن الحكم النظري هو إدراك الأمور الواقعية التي لا تقتضي بذاتها جرياً عملياً معيناً. والحكم العملي هو إدراك الأمور الواقعية التي تقتضي بذاتها ذلك، ويدخل إدراك العقل للمصلحة والمفسدة في الحكم النظري، لأن المصلحة ليست

بذاتها مقتضية للجري العملي، ويختص الحكم العملي من العقل بإدراك الحسن والقبح. وسنتكلم فيما يلي عن الملازمة بين كلي هذين القسمين من الحكم العقلي وحكم الشارع.. لا شك في أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، وأن الملاك متى ما تمّ بكل خصوصياته وشرائطه، وتجرد عن الموانع عن التأثير، كان بحكم العلة التامة، الداعية للمولى إلى جعل الحكم على طبقه وفقاً لحكمته تعالى. وعلى هذا الأساس، فمن الممكن نظرياً أن نفترض إدراك العقل النظري لذلك الملاك بكل خصوصياته وشؤونه، وفي مثل ذلك يستكشف الحكم الشرعي لا محالة استكشافا لمياً، أي بالانتقال من العلة إلى المعلول. ولكن هذا الافتراض صعب التحقق من الناحية الواقعية في كثير من الأحيان لضيق دائرة العقل، وشعور الإنسان بأنه محدود الإطلاع، الأمر الذي يجعله يحتمل غالباً أن يكون قد فاته الإطلاع على بعض نكات الموقف. فقد يدرك المصلحة في فعل، ولكنه لا يجزم عادة بدرجتها وبمدى أهميتها، وبعدم وجود أي مزاحم لها، وما لم يجزم بكل ذلك لا يتم الاستكشاف.

ثم يتحدث عن الملازمة بين الحكم العملي وحكم الشارع، فيقول: عرفنا أن مرجع الحكم العملي إلى الحسن والقبح، وأنهما أمران واقعيان يدركهما العقل. وقبل الدخول في الحديث عن الملازمة، ينبغي أن نقول كلمة عن واقعية هذين الأمرين، فإن جملة من الباحثين فسّر الحسن والقبح بوصفهما حكمين عقلائيين، أي مجعولين من قبل العقلاء تبعاً لما يدركون من مصالح ومفاسد للنوع البشري. فما يرونه مصلحة كذلك يجعلونه حسناً، وما يرونه مفسدة كذلك يجعلونه قبيحاً، وتميزهما عن غيرهما من التشريعات العقلائية، اتفاق العقلاء عليهما وتطابقهم على

تشريعهما لوضوح المصالح والمفاسد التي تدعو إلى جعلهما. وهذا التفسير خاطئ وجداناً وتجربة. أما الوجدان، فهو قاضٍ بأن قبح الظلم ثابت بقطع النظر عن جعل أي جاعل كإمكان الممكن. وأما التجربة، فلأن الملحوظ خارجياً عدم تبعية الحسن والقبح للمصالح والمفاسد، فقد تكون المصلحة في القبيح أكثر من المفسدة فيه، ومع هذا يتفق العقلاء على قبحه. فقتل إنسان لأجل استخراج دواء مخصوص من قلبه يتم به إنقاذ إنسانين من الموت، إذا لوحظ من زاوية المصالح والمفاسد فقط، فالمصلحة أكبر من المفسدة، ومع هذا لا يشك أحد في أن هذا ظلم وقبيح عقلاً. فالحسن والقبح إذن، ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورة بحتة، بل لهما واقعية تلتقي مع المصالح والمفاسد في كثير من الأحيان، وتختلف معها أحياناً. والمشهور بين علمائنا الملازمة بين الحكم العملي العقلي والحكم الشرعي. وهناك من ذهب إلى استحالة حكم الشارع في موارد الحكم العملي العقلي بالحسن والقبح، فهذان اتجاهان. أما الاتجاه الأول فقد قُرّب بأن الشارع أحد العقلاء وسيدهم، فإذا كان العقلاء متطابقين بما هم عقلاء على حسن شيء وقبحه، فلا بد أن يكون الشارع داخلاً ضمن ذلك أيضاً. والتحقيق أنّا تارة نتعامل مع الحسن والقبح بوصفهما أمرين واقعيين يدركهما العقل، وأخرى بوصفهما مجعولين عقلائيين رعاية للمصالح العامة. فعلى الأول لا معنى للتقريب المذكور، لأن العقلاء بما هم عقلاء، إنما يدركون الحسن والقبح، ولا شك في أن الشارع يدرك ذلك، وإنما الكلام في أنه هل يجعل حكماً تشريعياً على طبقهما أو لا؟ وعلى الثاني، إن أريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ ما أدركه العقلاء من المصالح العامة التي دعتهم إلى التحسين والتقبيح، فهذا استكشاف للحكم الشرعي بالحكم العقلي النظري، لا العملي، لأن مناطه هو إدراك المصلحة، ولا دخل للحسن

والقبح فيه. وإن أريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ حكم العقلاء، وجعلهم الحسن والقبح، فلا مبرر لذلك، إذ لا برهان على لزوم صدور جعل من الشارع يماثل ما يجعله العقلاء. وأما الاتجاه الثاني، فقد قرّب بأن جعل الشارع للحكم في مورد حكم العقل بالحسن والقبح لغو لكفاية الحسن والقبح للإدانة والمسؤولية والمحركية. ويرد على ذلك أن حسن الأمانة، وقبح الخيانة مثلاً، وإن كانا يستبطنان درجة من المسؤولية والمحركية، غير أن حكم الشارع على طبقهما يؤدي إلى نشوء ملاك آخر للحسن والقبح، وهو طاعة المولى ومعصيته، وبذلك تتأكد المسؤولية والمحركية. فإذا كان المولى مهتماً بحفظ واجبات العقل العملي بدرجة اكبر مما تقتضيه الأحكام العملية نفسها، حكم على طبقها، وإلا فلا. وبذلك يتضح أنه لا ملازمة بين الحكم العقلي العملي وحكم الشارع على طبقه، ولا بينه وبين عدم حكم الشارع على طبقه، فكلا الاتجاهين غير تام[١].

وكلامه لا يخلو من ملاحظات:

أولاً: إنما نفى هنا الملازمة بين حكم العقلاء وحكم الشرع، وهو نفي في محله، لكنه ليس المطروح للبحث. فتركيزه في الاتجاه المثبت على الملازمة على أساس أن العقلاء يحكمون والمشرّع منهم، تركيز على حصة من البحث. إذ ما كل من آمن بالملازمة قال بها لهذا الوجه، بل منهم من أنكر هذا المبدأ الذي يستعمل في غير مورد، للسبب الذي يؤكد عليه الشهيد الصدر نفسه في عدد من المواضع، وهو أنه إذا كان المشرّع من العقلاء، بل رئيسهم على ما يفترضه أولئك، فلا بد أن يكون

---

(١) دروس في علم الأصول، السيد محمد باقر الصدر، ج٢، ص٢٥٤.

ثمة فارق بين الرئيس والمرؤوسين، فلا بد أن نحتمل أن يكون له مذهب مختلف عنهم، فلا سبيل للجزم بأنه سيكون مثلهم في الأحكام.

ثانياً: أنه أقرّ بالملازمة بين المصلحة والحكم الشرعي، وإن هذا الإدراك النظري يمكن أن يوصل إلى إدراك الحكم الشرعي. واستصعابه لا يغير من الموضوع إلا على مستوى ضيق دائرة مدركات العقل، لا على أصل الملازمة. وبناءً عليه، يصبح التمييز بين العقل النظري والعقل العملي من دون أي فائدة. لأنه ما من مورد من موارد العقل العملي إلا ويصاحبه عقل نظري. فتكون الملازمة بين العقل العملي والحكم الشرعي بتوسّط العقل النظري الذي أقر بالملازمة بينه وبين الحكم الشرعي في المبدأ. ومع ذلك كيف يستخلص الشهيد(قده) أن «كلا الاتجاهين غير تام» بما فيهما الاتجاه القائل بالملازمة، مع أنه أتمه في النظري على ندرته، وفي العملي يتم ببركة النظري.

ومن الأصوليين الذين قبلوا الملازمة، المحقق النائيني، نكتفي بذكر كلامه في نهاية هذا الفصل. قال:

«الجهة الثانية: في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بمعنى أنه في المورد الذي استقل العقل بحسن شيء أو قبحه، فعلى طبقه يحكم الشرع بوجوبه أو حرمته، وهو المراد من قولهم «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع». وقد أنكر هذه الملازمة بعض الإخباريين. وتبعهم بعض الأصوليين كـ«صاحب الفصول»، حيث أنكر الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع، والتزم بالملازمة الظاهرية بدعوى أن العقل وإن كان مدركاً للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة، إلا أنه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات

في الواقع وفي نظر الشارع، ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعيات على ما هي عليها، بل غاية ما يدركه العقل هو أن الظلم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح، والإحسان له جهة مصلحة فيحسن، ولكن من المحتمل أن لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطاً للحكم الشرعي لمقارنتها بالموانع والمزاحم في نظر الشارع. فربما تكون مصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعي، كما يظهر من قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»[١]، وقوله عليه السلام «إن الله سكت عن أشياء ولم يسكت عنها نسياناً»[٢]، فإن الظاهر منه هو أنه (تعالى) سكت مع ثبوت المصلحة والمقتضي في تلك الأشياء. والمراد من السكوت هو عدم جعل الحكم. فمن المحتمل أن يكون المورد الذي أدرك العقل جهة حسنه أو قبحه كان من الموارد التي سكت الله عنها، وربما يكون حكم بلا مصلحة في المتعلق، كما في الأوامر الامتحانية والأوامر الصادرة تقية. وغير ذلك مما حكاه في «التقريرات»[٣] عن «الفصول»، من الوجوه الستة التي أقامها على منع الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع. والتزم بالملازمة الظاهرية، ببيان أن مجرد احتمال وجود المانع والمزاحم لما أدركه العقل لا يكون عذراً في نظر العقل، بل لا بدّ من البناء على الملازمة إلى أن يتبين المانع والمزاحم. فلو خالف وصادف عدم المزاحم كان عاصياً، وهو المراد من الملازمة الظاهرية. هذا حاصل ما أفاده «صاحب الفصول» في وجه منع الملازمة.

---

(١) رواه عن النبي ﷺ الإمام الباقر عليه السلام. راجع «علل الشرائع» للشيخ الصدوق، ص٢٩٣.

(٢) روي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام. راجع «من لا يحضره الفقيه» للشيخ الصدوق، ج٤، ص٧٥.

(٣) مقصوده تقريرات الشيخ الأنصاري المعروفة باسم مطارح الأنظار.

ثم قال النائيني: ولا يخفى عليك ضعفه. فإن الكلام إنما هو في المستقلات العقلية، والعقل لا يستقل بحسن شيء أو قبحه إلا بعد إدراكه لجميع ما له دخل في الحسن والقبح. ودعوى أن العقل ليس له هذا الإدراك ترجع إلى منع المستقلات العقلية، ولا سبيل إلى منعها، فإنه لا شبهة في استقلال العقل بقبح الكذب الضارّ الموجب لهلاك النبي مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب. ومع استقلال العقل بذلك، يحكم حكماً قطعياً بحرمته شرعاً، لأن المفروض تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، وقد استقل العقل بثبوت المفسدة في مثل هذا الكذب، ومعه كيف يحتمل تخلّف حكم الشارع؟ وما ذكره من الموارد التي ثبت فيها المصلحة، ولم يكن على طبقها حكم شرعي لا يرد نقضاً على ما ذكرناه، فإنّا لا ننكر أنه يمكن أن تكون للمصالح والمفاسد النفس الأمرية موانع ومزاحمات، فإن ذلك مما لا سبيل إلى إنكاره، وإنما ندّعي أنه يمكن بنحو الموجبة الجزئية إدراك العقل لجميع الجهات من المقتضيات والموانع والمزاحمات. ودعوى أنه مع ذلك يحتمل أن يكون من الموارد التي سكت الله عنها مما لا يلتفت إليها. وكيف يكون مما سكت الله عنها مع أن العقل رسول باطني، وقد استقلّ به! وأما ما ذكره من الموارد التي كان هناك حكم ولم تكن مصلحة، فهو مما لا يصغى إليه، فإنه لا يعقل حكم بلا مصلحة، غايته أن المصلحة قد تكون خفية لم يطلع عليها العقل. وأضعف من ذلك كله دعوى الملازمة الظاهرية، فإن احتمال المانع والمزاحم إن تطرّق عند العقل فلا يكون مستقلاً، ولا حكم له بالقبح والحسن مطلقاً، لا واقعاً ولا ظاهراً. وإن لم يتطرّق فيستقل ويحكم بالملازمة الواقعية. ولا معنى للملازمة الظاهرية إلا أن تبتنى على قاعدة المقتضي والمانع الفاسدة من أصلها.. فتحصّل: أنه لا سبيل إلى منع الملازمة

بعد الاعتراف بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وبعد الاعتراف بإدراك العقل لتلك المصالح والمفاسد[١].

(١) فوائد الأصول ـ الشيخ محمد علي الكاظمي، ج٣، ص٥٧. قال مقرر البحث: ومن هذا البيان أيضاً ظهر: أن العقل إنما يكون رسولاً باطنياً في صورة إحراز أن الشارع اتكل في بيان مرامه بحكم عقله، وإلا فمع احتمال عدم اتكاله عليه وأن صبره وسكوته عن إظهار مرامه لمصلحة أعظم من قبح العمل، فكيف يكون العقل رسولاً باطنياً؟ كما لا يخفى.

الفصل الثالث

حجّية حكم العقل

ثم إن إثبات الملازمة لا ينهي البحث، لأن المثبت لها هو العقل نفسه، فلا بد أن نثبت أن أحكام العقل حجة عند الشرع. وبعبارة أخرى، إننا ابتداءً نثبت أن العقل يرى أن كل قبح عقلي يستلزم تشريعاً إلهياً، وهذا إنما يترتب عليه أثره إذا كان الشرع قد اتكل على العقل، وهو بحث الحجية. وقد وقع الخلاف في حجية العقل القطعي، بعد الاتفاق على عدم حجية العقل الظني، فإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً. ولا يصار إلى العمل بالظن إلا إذا قام دليل قطعي على صحة الاعتماد عليه، فما لم يقم ذلك الدليل، فالظن يخلو من أي قيمة عملية لجهة ترتيب الآثار عليه.

والذين نفوا حجية العقل في باب الأحكام الشرعية، أرادوا حصر طرق المعرفة بالنقل. وقد تصدى لبيان هذه الفكرة والدفاع عنها جمع من الإخباريين، وردّ عليهم الأصوليون. فلنذكر ما قاله الإخباريون، مقتصرين على ذكر رأي لبعض منهم، مرفقين له بما ردّ به الأصوليون عليهم، مكتفين بنقل تعليقات بسيطة للمحقق الأصفهاني في هداية المسترشدين، وكلام مفصل للمحقق الشيخ الأنصاري من الفقهاء الأصوليين، وكلام للعلامة الطباطبائي في الميزان، من الفلاسفة المخضرمين، المفسرين.

كلام الأمين الأسترآبادي:

قال في الفوائد المدنية، في عداد ما استدل به على انحصار الدليل فيما ليس من ضروريات الدين والسماع من الصادقين ﷺ:

«الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطّنت لها بتوفيق الله تعالى، وهي: أن العلوم النظرية قسمان: قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق. وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار. والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر إما من جهة الصورة أو من جهة المادة. والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة. والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم، لقرب المواد فيها إلى الإحساس. وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، والمسائل النظرية الفقهية، وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق. ومن ثم وقعت الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية، وبين علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام، وغير ذلك. والسبب في ذلك: أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة، لا من جهة المادة. وليست في المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من الأقسام. ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك.

ثم استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره، وقال بعد ذلك:

فإن قلت: لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات، والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في

أصول الدين وفي الفروع الفقهية، قلت: إنما نشأ ذلك من ضمّ مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية أو القطعية. ومن الموضحات لما ذكرناه ـ من أنه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادة الفكر ـ: أن المشائين[١] ادّعوا البداهة في أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولى، والإشراقيين[٢] ادّعوا البداهة في أنه ليس إعداماً للشخص الأول وإنما انعدمت صفة من صفاته، وهي الاتصال. ثم قال: إذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسّكنا بكلامهم فقد عُصمنا من الخطأ، وإن تمسّكنا بغيرهم لم نعصم عنه[٣].

قال في هداية المسترشدين: والمستفاد من كلامه عدم حجية إدراكات العقل في غير المحسوسات، وما تكون مبادئه قريبة من الإحساس، بل وفيما يقطع به على سبيل البداهة إذ لم يكن محسوساً أو قريباً منه إذ لم يكن مما توافقت عليه العقول وتسالمت فيه الأنظار[٤].

إخباريون استحسنوا كلام الأسترآبادي:

قال في هداية المسترشدين:

وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه إذا لم يكن مما توافقت عليه، منهم السيد المحدث الجزائري(قده) في أوائل شرح التهذيب. قال بعد ذكر كلام المحدث الأمين بطوله: «وتحقيق المقام

(١) مدرسة فلسفية تحسب على ارسطو. وتطلق على الكثير من الفلاسفة الإسلاميين مثل ابن سينا وغيره.

(٢) مدرسة فلسفية أخرى تحسب على افلاطون، ويوصف بها أيضاً الكثير من الفلاسفة الإسلاميين مثل السهروردي.

(٣) الفوائد المدنية: ١٢٩. على ما في هامش فرائد الأصول، ج١، ص٥٤.

(٤) هداية المسترشدين ـ الشيخ محمد تقي، ص٤٣١.

يقتضي ما ذهب إليه. فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟ قلت: أما البديهيات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها. وأما النظريات: فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده، وأما لو تعارض هو والنقلي، فلا شك عندنا في ترجيح النقل، وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل. قال: وهذا أصل يبتنى عليه مسائل كثيرة، ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة».

وعلق عليه في الهداية، فقال:

قال الأول: قد وقع خلاف في المقام من طوائف.. ومنهم جماعة من الإخبارية المدّعين انحصار مدارك العلم بالأحكام في الأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السلام. وأول من أشار إلى ذلك المحدّث الأمين الأسترآبادي، وقد ذكر ذلك في الفوائد المدنية. قال:

وقضية كلامه حجية العقل في البديهيات وعدم حجيته في النظريات، غير أنه يصير معها ضدّ للنقل، فيترجح به على ما يعارضه عن النقلي. ثم إن ما عناه من البديهي غير واضح في المقام. فإن عنى به البديهي في اعتقاد العالِم وإن لم يكن بديهياً عند غيره، أو لا يعلم فيه حال الغير، فقد نص في تحقيقه ما تقدم، وكذا فيما حكاه الأمين الذي هو عنده من التحقيق المتين، على حجيته. وإن أراد به البديهي عند جميع العقلاء، فهو مع أنه مما يتعذر العلم به إلا على سبيل الحدس الذي هو أيضاً من العلوم الضرورية المتوقف حجيتها على الاتفاق عليها عنده، مدفوع بأن الاتفاق على الحكم بالبداهة لا يفيد الحكم بالصحة إلا من جهة توافق الأفهام. واستنباط مطابقته للواقع من قبيل الاستنباط من

الإجماع وإفادته العمل في الأمور العقلية محل إشكال. وعلى فرضه ليس أقوى من ساير الضروريات، فكيف يجعل معيار الحجية غيرها من البديهيات؟»[(١)].

وقال الشيخ الأنصاري في تعليق سريع على كلام المحدث:

«ليت شعري! إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء، كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلي عل خلافه؟ وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي، كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟»[(٢)].

قال الشيخ الأنصاري في فرائده:

«وممن وافقهما على ذلك في الجملة المحدث البحراني في مقدمات الحدائق، حيث نقل كلاماً للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه، إلا أنه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح، وحكم بمطابقة الشرع له، ثم نص على أنه لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها، ولا سبيل إليها إلا السماع عنهم عليهم السلام لقصور العقل المذكور عن الإطلاع عليها.

ثم قال (في الحدائق): نعم، يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف، فنقول: إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهياً ظاهر البداهة مثل: الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في صحة العمل به، وإلا فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك. وإن عارضه دليل عقلي آخر، فإن تأيد أحدهما بنقلي كان الترجيح له، وإلا فإشكال. وإن

---

(١) هداية المسترشدين ـ الشيخ محمد تقي، ص٤٣١.

(٢) فرائد الأصول، ج١، ص٥٥.

عارضه دليل نقلي، فإن تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي، إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في النقليات، وإلا فالترجيح للنقلي، وفاقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره، وخلافاً للأكثر. هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق. أما لو أريد به المعنى الأخص، وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلاّم، وإن شذّ وجوده في الأنام، ففي ترجيح النقلي عليه إشكال»[١].

قال الشيخ الأنصاري تعليقاً على كل ذلك:

«ولا أدري كيف جعل الدليل النقلي في الأحكام النظرية مقدماً على ما هو في البداهة، من قبيل «الواحد نصف الاثنين»، مع أن ضروريات الدين والمذهب لم تزد في البداهة على ذلك؟!. والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل، كيف يتصور الترجيح في القطعيين، وأي دليل على الترجيح المذكور؟! وأعجب من ذلك الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح مع أنه لا إشكال في تساقطهما، و(الاستشكال) في تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام على الدليل النقلي مع أن العلم بوجود الصانع جلّ ذكره، إما أن يحصل من هذا العقل الفطري، أو مما دونه من العقليات البديهية، بل النظريات المنتهية إلى البداهة».

ثم قال الشيخ الأنصاري:

«والذي يقتضيه النظر ـ وفاقاً لأكثر أهل النظر ـ أنه: كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي. وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله إن لم يمكن طرحه. وكلما حصل

---

(١) فرائد الأصول، ج١، ص٥٥.

القطع من دليل نقلي، مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً، فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي، مثل استحالة تخلف الأثر عن المؤثر. ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة، لكن هذا لا يتأتى في العقل البديهي من قبيل «الواحد نصف الاثنين»، ولا في الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، فلا بد في مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه، لأن الأدلة القطعية النظرية في النقليات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي أو الفطري».

ثم قال: «فإن قلت: لعلّ نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار ـ مثل قولهم عليهم السلام: «حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا»[1]. . وقولهم عليهم السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا. . .»[2]، إلى غير ذلك من أن الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حججه عليهم السلام، فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله، بل يكون من قبيل: «اسكتوا عما سكت الله عنه»[3]، فإن معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه، وحينئذ فالحكم المستكشف بغير واسطة الحجة ملغى في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع، كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفي الثواب على التصدق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله. ووجه الاستشكال في تقديم النقلي على العقلي الفطري السليم، ما ورد من النقل المتواتر على حجية العقل، وأنه حجة باطنة، وأنه مما يعبد به

---

(١) الكافي للكليني، ج٢، ص٤٠٢. مع اختلاف بسيط في اللفظ، إذ الموجود في المصدر: شر عليكم. .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي، ج١٨، ص٥١.

(٣) روي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام. راجع «من لا يحضره الفقيه» للشيخ الصدوق، ج٤، ص٧٥.

الرحمن ويكتسب به الجنان، ونحوها مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجة من الحجج. فالحكم المستكشف به حكم بلغه الرسول الباطني، الذي هو شرع من داخل، كما أن الشرع عقل من خارج. ومما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء، ما ذكره السيد الصدر (صدر الدين) رحمه الله في شرح الوافية ـ في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل ـ ما لفظه: إن المعلوم هو أنه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لا أنه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أي طريق كان، انتهى موضع الحاجة.

قلت: **أولاً**: نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه، كيف! والعقل بعد ما عرف أن الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني، وعلم بوجوب إطاعة الله، لم يحتج ذلك إلى توسط مبلغ. ودعوى: استفادة ذلك من الأخبار، ممنوعة. فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد في الأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية ـ على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات ـ من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلهم عليهم السلام، وإلا فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة. مع أن ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض. وعلى ما ذكرنا، يحمل ما ورد من: «أن دين الله لا يصاب بالعقول». وأما نفي الثواب على التصدق مع عدم كون العمل بدلالة ولي الله، فلو أبقي على ظاهره دلّ على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، مع

اعترافه بأنه حجة من حجج الملك العلاّم. فلا بد من حمله على التصدقات غير المقبولة، مثل التصدق على المخالفين لأجل تدينهم بذلك الدين الفاسد ـ كما هو الغالب في تصدق المخالف على المخالف، كما في تصدقنا على فقراء الشيعة، لأجل محبتهم لأمير المؤمنين عليه السلام وبغضهم لأعدائه ـ، أو على أن المراد حبط ثواب التصدق، من أجل عدم المعرفة لولي الله، أو على غير ذلك.

وثانياً: سلّمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الإطاعة، لكنا إذا علمنا إجمالاً بأن حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقيناً من الحجة ـ مضافاً إلى ما ورد من قوله صلى الله عليه وآله في خطبة حجة الوداع: «معاشر الناس ما من شيء يقرّبكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا أمرتكم به، وما من شيء يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»(١)، ثم أدركنا ذلك الحكم إما بالعقل المستقل وإما بواسطة مقدمة عقلية، نجزم من ذلك بأن ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة صلوات الله عليه، فيكون الإطاعة بواسطة الحجة. إلا أن يدّعى: أن الأخبار المتقدمة وأدلة وجوب الرجوع إلى الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين، تدل على مدخلية تبليغ الحجة وبيانه في طريق الحكم، وأن كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة فهو غير واجب الإطاعة. وحينئذ فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة عليه السلام. لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار. ومع تسليم ظهورها، فهو أيضاً من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي. ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسألة، إذ بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضا الله جل ذكره بمخالفته، فلا يعقل ترك العمل

---

(١) وسائل الشيعة، ج١٢ الباب ١٢ من أبواب مقدمات التجارة، ح ١.

بذلك ما دام هذا القطع باقياً، فكل ما دلّ على خلاف ذلك فمؤوّل أو مطروح.

نعم، الإنصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام، موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، وإن لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما يدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: «أن دين الله لا يصاب بالعقول»[١]، و«أنه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس»[٢]. وأوضح من ذلك كله: رواية أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام: «قال: قلت: رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها من الدية؟ قال: عشر من الإبل. قال: قلت: قطع إصبعين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق، فقلنا: إن الذي جاء به شيطان! قال عليه السلام: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله (صلى الله عليه وآله)، إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان، إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محق الدين». وهي وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان على رد الرواية الظنية ـ التي سمعها في العراق ـ بمجرد استقلال عقله بخلافه، أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام، من

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق، ص٣٢٤: والحديث هكذا: «قال علي بن الحسين عليه السلام: إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة، والآراء الباطلة، والمقاييس الفاسدة، ولا يصاب إلا بالتسليم». وظاهر أن الحديث في مقام بيان أن الإنسان عليه أن يسلم لله فيما يصله إليه منه، فلا يعاند بحجة انه لم يستوعب، ولم يقنع، ولم يفهم.

(٢) لا يوجد هكذا نص، نعم يوجد قريب من هذا المعنى يتعلق بالقرآن وتفسيره. راجع وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٤٢ فما بعدها.

جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلا أن مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام، فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع. وقد أشرنا هنا وفي أول المسألة إلى: عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية، في المطالب العقلية، والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللّم، لأن أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأ لطرح الإمارات النقلية الظنية، لعدم حصول الظن له منها بالحكم. وأوجب من ذلك: ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين، فإنه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد، وقد أشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر، وعند نهي بعض أصحابهم صلوات الله عليهم عن المجادلة في المسائل الكلامية. لكن الظاهر من بعض تلك الأخبار: أن الوجه في النهي عن الأخير عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة، فيصير مفحماً عند المخالفين، ويوجب ذلك وهن المطالب الحقة في نظر أهل الخلاف[١].

هذا، وكان الشيخ الأنصاري قد صدّر البحث بقوله: «الثاني أنك قد عرفت أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم، وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الإخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها. فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، ولو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في

(١) فرائد الأصول، ج١، ص٥٦.

القطع الحاصل من المقدمات الشرعية، طابق النعل بالنعل. وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية، لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فلو سلّم ذلك وأغمض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية، فله وجه، وحينئذ: فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك، لتقصيره في مقدمات التحصيل. إلا أن الشأن في ثبوت كثرة الخطأ، أزيد مما يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية»[١].

والخلاصة: فالعقل إذن يمكنه أن يدرك استقلالاً بعض القبائح وبعض المحاسن، ويمكن أن يعتمد عليه الشرع في ذلك، فلا يرسل بياناً مخصوصاً بما يدركه، ومن هنا قال الشيخ المفيد في بعض مسائله:

«فأما الممتحن بحادث يحتاج إلى علم الحكم فيه، فقد وجب عليه أن يرجع في ذلك إلى العلماء من شيعة الإمام، وليعلم ذلك من جهتهم بما استودعوه من أئمة الهدى المتقدمين، وإن عدم ذلك والعياذ بالله ولم يكن فيه حكم منصوص على حال، فيعلم أنه على حكم العقل، لأنه لو أراد الله أن يتعبد فيه بحكم سمعي لفعل ذلك، ولو فعله لسهل السبيل إليه»[٢].

مع العلامة الطباطبائي في الميزان:

ويطيب لي أن أنقل، قبل أن أختم هذا الباب بتنبيه يأتي، كلامين للعلامة الطباطبائي ذكرهما في تفسير الميزان، يزداد بهما المطلب وضوحاً، مع تلخيص منا لطولهما[٣]:

---

(١) فرائد الأصول، ج١، ص٥٥.

(٢) مسار الشيعة للمفيد، ج٧، ص١٤.

(٣) للمقارنة مع الأصل راجع الميزان، ج٨، ص٥٢، وج ١٢، ص٩.

قال في سياق تفسير قوله تعالى: . . اختلف المتكلمون في البحث عما إذا كانت أفعال الله تعالى تعلّل بالأغراض، وما يرتبط بذلك من المسائل، وفي معنى أن الله لا يسأل عن فعله. فالأشاعرة الذين جوّزوا الإرادة الجزافية واستناد الشرور والقبائح إليه تعالى، ذكروا أن له أن يفعل ما يشاء من غير لزوم أن يشتمل فعله على غرض. وليس للعقل أن يحكم عليه كما يحكم على غيره بوجوب اشتمال فعله على غرض، وهو ترتب مصلحة محسنة على الفعل. والمعتزلة يحيلون الفعل غير المشتمل على غرض وغاية، لاستلزامه اللغو والجزاف المنفي عنه تعالى، فيفسرون عدم كونه تعالى مسؤولاً في فعله بأنه حكيم، والحكيم هو الذي يعطي كل ذي حق حقه، فلا يفعل قبيحاً ولا لغواً ولا جزافاً. والذي يسأل عن فعله هو من يمكن في حقه إتيان القبيح واللغو والجزاف، فهو تعالى غير مسؤول عما يفعل وهم يسألون. بعد ذلك يقول:

لا ريب أن لنا علوماً وتصديقات نركن إليها، وهي على قسمين:

القسم الأول: العلوم والتصديقات التي لا مساس لها طبعاً بأعمالنا، وإنما هي علوم تصديقية تكشف عن الواقع وتطابق الخارج، سواء كنا موجودين عاملين أعمالنا الحيوية الفردية أو الاجتماعية أم لا، كقولنا: الأربعة زوج، والواحد نصف الاثنين، والعالم موجود، وإن هناك أرضاً وشمساً وقمراً إلى غير ذلك. وهذه التصديقات إما بديهية لا يدخلها شك، وإما نظرية تنتهي إلى البديهيات وتتبين بها.

والقسم الثاني: العلوم العملية والتصديقات الوضعية الاعتبارية التي نضعها للعمل في ظرف حياتنا، والاستناد إليها في مستوى الاجتماع الإنساني فنستند إليها في إرادتنا ونعلل بها أفعالنا الاختيارية. . كالأحكام الدائرة في مجتمعاتنا من القوانين، والسنن والشؤون الاعتبارية كالولاية

والرئاسة والسلطنة والملك وغيرها. . والفرق بين القسمين: أن القسم الأول مأخوذ من نفس الخارج يطابقه حقيقة، وهو معنى كونه صدقاً ويطابقه الخارج، وهو معنى كونه حقاً، فالذي في الذهن هو بعينه الذي في الخارج وبالعكس. وأما القسم الثاني فإن موطنه هو الذهن من غير أن ينطبق على خارجه إلا أنّا لمصلحة من المصالح الحيوية، نعتبره خارجياً منطبقاً عليه دعوى وإن لم ينطبق حقيقة. . إلا أن هذه المعاني الاعتبارية معتمدة على الخارج من جهة أخرى. فإن حاجة الإنسان إلى الكمال ورفع النواقص، هي التي دعته إلى اعتبار هذه المعاني تصوراً وتصديقاً، ثم يبني عليها أعماله فيحرز بها لنفسه ما يريده من السعادة. ولذلك تختلف هذه الأحكام بحسب اختلاف المقاصد الاجتماعية، فهناك أعمال وأمور كثيرة تستحسنها المجتمعات القطبية مثلاً، وهي بعينها مستقبحة في المجتمعات الاستوائية، وكذلك الاختلافات الموجودة بين الشرقيين والغربيين، وبين الحاضرين والبادين. وربما يحسن عند العامة من أهل مجتمع واحد ما يقبح عند الخاصة، وكذلك اختلاف النظر بين الغني والفقير، وبين المولى والعبد، وبين الرئيس والمرؤوس، وبين الكبير والصغير، وبين الرجل والمرأة. نعم هناك أمور اعتبارية وأحكام وضعية لا تختلف فيها المجتمعات، وهي المعاني التي تعتمد على مقاصد حقيقية عامة لا تختلف فيها المجتمعات، كوجوب الاجتماع نفسه، وحسن العدل، وقبح الظلم. إذا عرفت ذلك، علمت أن جميع ما بأيدينا من الأحكام العقلية سواء في ذلك العقل النظري الحاكم بالضرورة والإمكان، والعقل العملي الحاكم بالحسن والقبح المعتمد على المصالح والمفاسد مأخوذة من مقام فعله تعالى معتمدة عليه، لأنها مأخوذة من عالم الخلق.

فمن عظيم الجرم أن نحكّم العقل عليه تعالى، فنقنّن له، فنحكم عليه بوجوب فعل كذا وحرمة فعل كذا، وأنه يحسن منه كذا ويقبح منه كذا على ما يراه قوم. فإن في تحكيم العقل النظري عليه تعالى حكماً بمحدوديته. وفي تحكيم العقل العملي عليه جعله ناقصاً،تحكم عليه القوانين والسنن الاعتبارية التي هي في الحقيقة دعاوى وهمية كما عرفت في الإنسان.

وفي المقابل، فمن عظيم الجرم أيضاً أن نعزل العقل عن تشخيص أفعاله تعالى في مرحلتي التكوين والتشريع، أعني أحكام العقل النظرية والعملية. فليس لنا أن نعتمد العقل في إثبات وجوده تعالى من مشاهدة أفعاله، ثم نعطل أحكام العقل البديهية بعد ذلك، تمسكاً بأن العقل أهون من أن يحيط بساحته أو ينال كنه ذاته ودرجات صفاته، وأنه لا غرض له في فعله ولا غاية، وأن الخير والشر يستندان إليه جميعاً. ولو أبطلنا الأحكام العقلية في تشخيص خصوصيات أفعاله وسننه في خلقه، فقد أبطلناها في الكشف عن أصل وجوده. ولازم ذلك أيضاً نفينا لمطابقة هذه الأحكام والقوانين المأخوذة من الخارج للمأخوذ منه، والمنتزعة للمنتزع منه، وهو عين السفسطة التي فيها بطلان العلم والخروج عن الفطرة الإنسانية، إذ لو خالف شيء من أفعاله تعالى أو نعوته هذه الأحكام العقلية كان في ذلك عدم انطباق الحكم العقلي على الخارج المنتزع عنه، وهو فعله. ولو جاز الشك في صحة شيء من هذه الأحكام التي نجدها ضرورية كان الجميع مما يجوز فيه ذلك فينتفي العلم، وهو السفسطة.

وأما في مرحلة العمل، فليتذكر أن هذه الأحكام العملية وضعها الإنسان ليتوسل بها إلى مقاصده الكمالية وسعادة الحياة. فما كان من

الأعمال مطابقاً لسعادة الحياة وصفها بالحسن، ثم أمر بها وندب إليها. وما كان منها على خلاف ذلك وصفها بالقبح، ثم نهى عنها وحذر منها. والغايات التي تضطر الإنسان إلى جعل هذه الأوامر والنواهي، واعتبار الحسن والقبح في الأفعال هي المصالح المقتضية للجعل. ففرض حكم تشريعي لا حسن في العمل به ولا مصلحة تقتضيه، فرض يوجب الخلف لا محصّل له. ولا شك، أن الأحكام الشرعية هي معانٍ اعتبارية، غير أن ساحته تعالى منزهة من أن تقوم به الدعوى التي هي من أخطاء الذهن، فهذه الدعاوى منه تعالى قائمة بظرف الاجتماع كالترجّي والتمني منه تعالى القائمين بمورد المخاطبة، لكن الأحكام المشرعة منه تعالى متعلقة بالإنسان الاجتماعي السالك بها من النقص إلى الكمال، والمتوسل بتطبيق العمل بها إلى سعادة الحياة الإنسانية. فثبت أن لفعله تعالى التشريعي مصلحة وغرضاً تشريعياً، ولما أمر به أو نهى عنه حسناً وقبحاً ثابتين بثبوت المصالح والمفاسد. فقول القائل: إن أفعاله التشريعية لا تعلل بالأغراض كما لو قال قائل: إن ما مهّده من الطريق لا غاية له، وقول القائل: إنما الحسن ما أمر به الله، والقبيح ما نهى عنه، فلو أمر بما هو قبيح عقلاً ضرورياً كالظلم كان حسناً، ولو نهى عن حسن بالضرورة العقلية كالعدل كان قبيحاً، هو بمثابة قول قائل: إن الله لو سلك بالإنسان نحو الهلاك والفناء كان فيه حياته السعيدة، ولو منعه عن سعادته الخالدة الحقيقية عادت السعادة شقاوة.

فالحق الذي لا محيص عنه، أن العقل النظري مصيب فيما يشخصه ويقضي به من المعارف الحقيقية المتعلقة به تعالى. فإنا إنما نثبت له تعالى ما نجده عندنا من صفة الكمال كالعلم والقدرة والحياة، واستناد الموجودات إليه وسائر الصفات الفعلية العليا كالرحمة والمغفرة والرزق

والإنعام والهداية، وغير ذلك على ما يهدي إليه البرهان. غير أن الذي نجده في الموجودات من الصفات الكمالية لا يخلو عن محدودية، وهو تعالى أعظم من أن يحيط به حدّ، فتوسّل العقل إلى رفع هذه النقيصة بشيء من النعوت السلبية تنزيهاً، وهو أنه تعالى أكبر من أن يوصف بوصف، وأعظم من أن يحيط به تقييد وتحديد، فمجموع التشبيه والتنزيه يقربنا إلى حقيقة الأمر.

وأما العقل العملي، فقد عرفت أن أحكام هذا العقل جارية في أفعاله تعالى التشريعية غير أنه تعالى إنما شرّع ما شرّع ليتفضل به على الإنسان مثلاً وهو ذو الفضل العظيم. فله سبحانه في تشريعه غرض، لكنه قائم بالإنسان الذي قامت به الحاجة لا به تعالى، ولتشريعاته مصالح مقتضية لكن المنتفع بها هو الإنسان دونه كما تقدم. وإذا كان كذلك كان للعقل أن يبحث في أطراف ما شرعه من الأحكام، ويطلب الحصول على الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة فيها، لكن لا لأن يصوّب التشريع الإلهي كما يفعل العقل مع الإنسان في تشريعاته، بل لأنه تعالى شرّع الشرائع وسنّ السنن، ثم عاملنا معاملة العزيز المقتدر الذي نقوم له بالعبودية وترجع إليه حياتنا ومماتنا ورزقنا وتدبير أمورنا ودساتير أعمالنا وحساب أفعالنا والجزاء على حسناتنا وسيئاتنا، فلا يوجّه إلينا حكماً إلا بحجة، ولا يقبل منا معذرة إلا بحجة، ولا يجزينا جزاءً إلا بحجة، كما قال: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[١]، وقال: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾[٢]، إلى غير ذلك من احتجاجاته يوم القيامة على الإنس والجن. ولازم ذلك أن يجري في

(١) سورة النساء، الآية ١٦٥.
(٢) سورة الأنفال، الآية ٤٢.

أفعاله تعالى في نظر العقل العملي ما يجري في أفعال غيره بحسب السنن التي سنها. وعلى ذلك جرى كلامه سبحانه قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾[١]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾[٢]، وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾[٣]، وفي هذا المعنى الآيات الكثيرة التي نفى فيها عن نفسه الرذائل الاجتماعية.

وفي ما تقدم من معنى جريان حكم العقل النظري والعملي في ناحيته تعالى آيات كثيرة، ففي القسم الأول: كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾[٤]، ولم يقل: الحق مع ربك، لأن القضايا الحقة والأحكام الواقعية مأخوذة من فعله لا متبوعة له في عمله حتى يتأيد بها مثلنا. وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾[٥]، فله الحكم المطلق من غير أن يمنعه مانع عقلي أو غيره، فإن الموانع والمعقبات إنما تتحقق بفعله، وهي متأخرة عنه لا حاكمة أو مؤثرة فيه. وفي القسم الثاني: نحو قوله: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[٦]، يدل على أن في العمل بالأحكام مصلحة الحياة السعيدة. وقوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾[٧]، وظاهره أن ما هو فحشاء في نفسه لا يأمر به الله، لا أن الله لو أمر بها لم تكن فحشاء. وقوله: ﴿لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[٨]، وآيات كثيرة أخرى تعلّل الأحكام

---

(١) سورة يونس، الآية ٤٤.
(٢) سورة آل عمران، الآية ٩.
(٣) سورة الدخان، الآية ٣٨.
(٤) سورة آل عمران، الآية ٦٠.
(٥) سورة الرعد، الآية ٤١.
(٦) سورة الأنفال، الآية ٢٤.
(٧) سورة الأعراف، الآية ٢٨.
(٨) سورة لقمان، الآية ١٣.

المجعولة بمصالح موجودة فيها كالصلاة والصوم والصدقات والجهاد وغير ذلك لا حاجة إلى نقلها. فهذا هو الذي يعطيه التدبّر في كلامه تعالى، في كون أفعاله تعالى مشتملة على الحكم والمصالح، متوقفة على الأغراض. والمتحصّل من ذلك أن له تعالى في أفعاله أغراضاً لكنها راجعة إلى خلقه دونه[١].

وليس لنا تعليق زائد على ما نقلناه من كلمات الأعلام.

تنبيه: بحث التصويب:

من النتائج التي يجب علينا أن نعترف بها، ولك أن تعتبرها أيضاً من المبادئ التي علينا الإقرار بها حين الإقرار بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وعند التسليم بالحسن والقبح الذاتيين، هي أن ننكر القول بالتصويب، وأن نعترف بأننا قد نخطئ في إدراكنا وقد نصيب مهما بدا لنا الأمر يقينياً، منتهاه أن القاطع حين قطعه لن يلتفت إلى خطئه ولن يحتمله، لكن هذا لا يعني أنه واقعاً لن يكون مخطئاً.

أما القول بالتصويب، فهو يعتبر أن كل النتائج صحيحة حتى وإن تعددت، واختلفت فيها الأقوال والمعارف. فإذا كان الشيء قبيحاً عند شخص حسناً عند آخر، فعلى القول بالتصويب يكون الشيء حقيقة متّصفاً بكلتا الصفتين، وهو ما يستلزم اجتماع الضّدين وهو محال. أو يكون الشيء في واقعه لا حسن ولا قبيح، لا ذا مصلحة ولا ذا مفسدة، وإنما يتوهّم كل واحد من المختلفين أن الشيء هكذا أو ذاك، وحقّانية القول بما هو عندهما لا بالنظر إلى الواقع الخالي من أي منهما. ولازم هذا الخلف، إذ فرض البحث أنّا آمنّا بالمصالح والمفاسد في الأمور التي

---

(١) الميزان، ج٨، ص٥٢.

تعلقت بها الأحكام، ولا بد أن تكون تلك المصالح والمفاسد موجودة في عالم الواقع.

والقول ببطلان التصويب، هو المعروف عند علمائنا الإمامية، وقال به أيضاً ابن حزم في الأحكام[1]، فإنه بعد أن ذكر ذهاب «طائفة إلى أن كل مجتهد مصيب وأن كل مفتٍ محق في فتياه على تضادّه»، ذكر احتجاجاتهم، والتي منها ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر»، فعلّق عليه قائلاً:

وهذا من طريق ما احتج به من لا يعقل، ولا يحلّ له الكلام في العلم، لأن نص الحديث بكلامه ﷺ أن المجتهد يخطئ، فهذا قولنا لا قولهم. وليس مأجوراً على خطأه، والخطأ لا يحل الأخذ به، ولكنه مأجور على اجتهاده الذي هو حق، لأنه طلب للحق. وأما خطأه، فليس مأجوراً عليه، لكنه مرفوع في الإثم بقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾[3]، فأوجب تعالى التفقّه، وهو طلب الحقائق في واجبات الشريعة وقال ﷺ: أن تضلّوا بالناس يميناً وشمالاً، ففي هذا إيجاب إصابة الحق.

ثم نقل عن بعضهم أنه قال: لو كان الحق في واحد لكان ما خالفه ضلالاً. فعلّق عليه قائلاً: نعم هو ضلال، ولكن ليس كل ضلال كفراً، ولا فسقاً إلا إذا كان عمداً. وأما إذا كان عن غير قصد، فالإثم مرفوع فيه كسائر الخطأ ولا فرق.

---

(١) الأحكام ابن حزم، ج١، ص١٤.
(٢) سورة الأحزاب، الآية ٥.
(٣) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

وقد فصّل الغزالي في المستصفى في مسألة التصويب، وذكر اختلافهم فيه، قال «وقد اختلف الناس فيها، واختلفت الرواية عن الشافعي. وعلى الجملة قد ذهب قوم إلى أن كل مجتهد في الظنيات مصيب. وقال قوم: المصيب واحد. واختلف الفريقان جميعاً في أنه هل في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد؟ فالذي ذهب إليه محقّقو المصوّبة، أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن. وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي، وذهب قوم من المصوّبة إلى أن فيه حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب، إذ لا بدّ للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنه أدى ما كلّف فأصاب ما عليه»[١].

فهو ينقل معنيين في التصويب، قال بكل منهما طائفة من علمائهم. الأول، ما تعارف على تسميته في فقه الإمامية بالتصويب الأشعري، وهو ما اختاره الغزالي، ونسبه إلى محققي المصوّبة، وهو: «أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب الظن، بل الحكم يتبع الظن». وهذا التصويب يفترض خلوّ الواقع من أي حكم، ويفترض أن الحكم يثبت في الواقع بعد أن يحصل الظن به. فالفقيه يملأ فراغاً في الواقع من خلال ظنه. ومثل هذا المعنى لا يمكن أن يقر به من يرى أن الأحكام الشرعية تابعة لمصالح وملاكات، ولا تتولد عن ظنون الفقهاء.

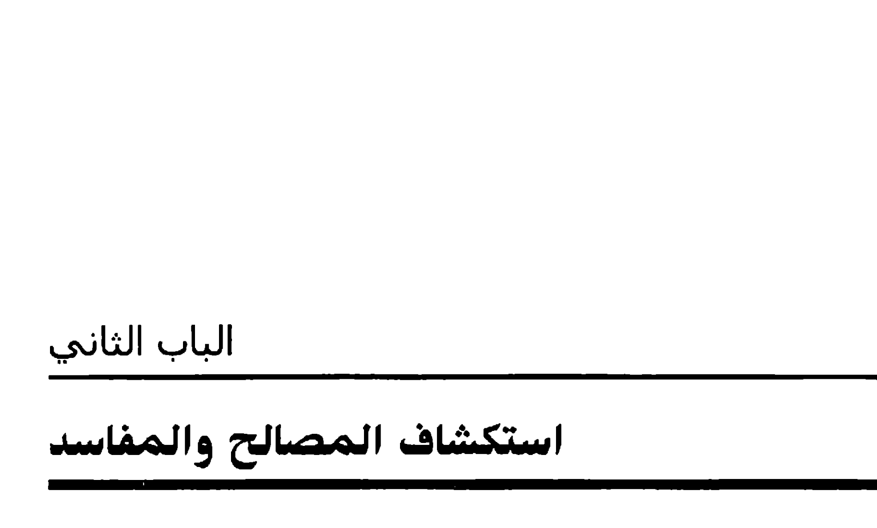
والثاني، ما تعارف على تسميته في فقه الإمامية بالتصويب المعتزلي، وهو أن فيه حكماً مطلوباً.

---

(١) المستصفى ـ الغزالي، ص٣٥٢.

لكن الغزالي حصر الخلاف في مسألة التصويب في الظنيات تارة، وفيما لا نص فيه تارة أخرى، مع أن ما فيه نص لا يخرج عن كونه ظنياً حتى مع القطع بصدوره.

وقد استدلّ على كلامه بجملة من الأدلة يسهل ردّها، ولا يكون معها أي فرق بين ما كان قطعياً وما كان ظنياً، كما يظهر معها مشكلة الاصطلاحات، لكن ليس المقام مقام التفصيل في هذه القضية، وإنما أردنا الإشارة فقط إلى المنافاة بين القول بالمقاصد وبين القول بالتصويب.



الباب الثاني

استكشاف المصالح والمفاسد

تمهيد:

من حيث المبدأ، يمكن لنا أن نفترض إمكانية التعرف على المقاصد الإلهية وراء الأحكام الشرعية، كلية كانت المقاصد أم جزئية. والطريق إلى معرفتها لا يخلو إما أن يكون النص أو العقل. وقد بيّنا أن العقل قد يتمكن إجمالاً من المعرفة، وإن كانت موارد ذلك قليلة جداً، بل تكاد تلحق بالنوادر. وبيّنا أنه على فرض توصّل العقل إلى شيء من ذلك، يمكن إثبات وجود حكم شرعي في مورده استناداً إلى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. ولكن هذا الطريق لا يستفاد منه إلا إذا كانت المصلحة المدركة بالعقل بلغت مستوى من الشدة بحيث يلزم رعايتها لتكون مستلزمة للوجوب، أو المفسدة بلغت مستوى من الشدة تلزم رعايتها لتستلزم تحريماً. أما مجرد إدراك أن هاهنا مصلحة أو مفسدة، فإن الأمر سيكون مردداً عندنا بين الوجوب والاستحباب في حالة المصلحة، وبين التحريم والكراهة في حالة المفسدة. والموارد التي يستطيع العقل أن يحدد فيها أن المصلحة أو المفسدة بلغتا في الشدة بحيث لا بد من رعايتهما موارد نادرة جداً، مثل مورد إنقاذ الغريق، والاعتداء على الآخرين، وسقوط التكليف بغير المقدور.

ثم إنه لا بد أن يكون العقل قد أدرك، حين إدراكه المصلحة أو المفسدة، أن لا شيء قد خفي عليه، فيما يتعلق بالموضوع، قد يؤثر

على مدركاته. فإذا كان العقل يحتمل ما خفي عليه فإنه لن يستطيع الجزم، وسيكون ظاناً بالمصلحة والمفسدة. والظن بهما لا ينفع في الوصول إلى اللوازم، أعني استكشاف الأحكام الشرعية، إلا إذا أثبتنا أنه يمكن شرعاً أو عقلاً الاعتماد على الظن، فلا بد أن نبحث فيها في قيمة الظن، وشروط القبول به والأخذ به، وترتيب الآثار عليه.

كما لا بد أن يكون العقل قد ميّز بين الحسن والقبح، أو المصلحة والمفسدة استناداً إلى ميول وأهواء، وبينهما استناداً إلى كونهما مرغوبين للمولى سبحانه وتعالى. وبعبارة أخرى، إن الملازمة بين حكم العقل والشرع، تتوقف على أن يدرك العقل أن تلك المصلحة والمفسدة، أو ذلك الحسن والقبح يشكلان موضوعاً للمحبوبية والمبغوضية الشرعيتين، وإلا فمجرد أن نقر بمصلحة ما أو مفسدة ما، لم نحرز علاقتهما بالمحبوبية والمبغوضية الشرعيتين لن يكون كافياً لتطبيق الملازمة. وهذه جهة أخرى في البحث، تؤكد ندرة توصّل العقل إلى نتائج في هذا المجال.

ولكن الطريق العام لاستكشاف المقاصد يرتكز على النص. ونحن استناداً إلى النص، تارة نستكشف المقصد إجمالاً دون أن نتمكن من تحديده، وتارة نتعرف عليه تفصيلاً. فالصورة الأولى مثلما لو ورد حكم شرعي بوجوب شيء أو حرمته، ولم يبين لنا النص وجه الوجوب أو الحرمة. ففي هذه الحال، وبناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، ندرك أن هناك مصلحة ما وراء الوجوب، ومفسدة ما وراء الحرمة، وإن لم نتمكن من تحديدهما تفصيلاً. وهذه هي المعرفة الإجمالية، وهي معرفة لا تنفع في بحث المقاصد، لأن الهدف من بحث المقاصد هو التعرف على المصالح والمفاسد التي تسمح لنا بإثبات أحكام شرعية

استناداً إليها. وهذا لا يكون إلا إذا كانت المصلحة والمفسدة اللتان توجبان الوجوب أو الحرمة قد تمّ التعرف عليهما.

والصورة الثانية تنقسم إلى صورتين: الأولى: أن يرد نص يدلّنا على أن المقصد الفلاني تجب رعايته، فلا ينشئ حكماً على موضوع محدد، بل ينشئ حكماً على المقصد نفسه، مثل نفي الحرج، ونفي الضرر. فإن الحرج باعتباره يوقع المكلف في المشقة قد دل الشرع على أنه منفي في الشريعة، وهذا له تأثير على مجمل الأحكام الشرعية. فأي وجوب ترتّب عليه حرج يرتفع، ويخرج الفعل عن الوجوب، لكن لا بدّ حينها من تحديد معنى الحرج، كما لا بدّ من البحث أيضاً عمّا إذا كانت قاعدة نفي الحرج مختصة بالواجبات أم تعمّ المحرمات، ذلك أن المعروف بين الفقهاء، أنها تختص بالواجبات، فهي التي ترتفع إذا صادفت حرجاً للمكلف. أما المحرمات، فلا يسقط أي منها مهما كان الفعل حرجياً، إلا إذا كان التكليف بها تكليفاً بغير المقدور، وهذا عنوان مختلف عن عنوان الحرج، وهكذا الحال في نفي الضرر.

الثانية: أن لا يرد نص على المقصد إلا مقترناً بحكم على شيء محدد. فلم ينشئ الشرع قاعدة تتعلق بالمقصد، بل انشأ حكماً في مورد قد نص فيه على مصلحة محددة فيه. وهذه الصورة أيضاً تنحلّ إلى صورتين:

إذ تارةً تكون تلك المصلحة أو المفسدة قد نُصّ على أنهما علة للحكم، وتارة تذكران من دون التنصيص على علّيتهما. وفي الصورة الأولى يقع البحث في مدى إمكانية تعميم الحكم لموارد أخرى خارجة

عن دائرة النص، إذا كانت العلة متحققة فيها، وهو بحث العلة المنصوصة.

وفي الصورة الثانية، يقع البحث في صلاحية تلك المصلحة أو المفسدة للتعميم، وما هي الوسائل التي تسمح لنا بذلك؟ وهل إذا كان موضوع حكم من الأحكام مشتملا على مصلحة يعني أنها العلة التامة للحكم، أم لا؟ وهو بحث العلة المستنبطة.

وعلى كل حال فإن البحث في هذا الباب ينعقد في فصول تالية:

الفصل الأول

في الاستحسان

من الطرق التي تذكر لاستشكاف الأحكام الشرعية، استكشاف المقاصد عبر مبدأ عرف بينهم باسم الاستحسان.

تحديد الاستحسان:

الاستحسان في اللغة هو: «عدّ الشيء حسناً سواء كان الشيء من الأمور الحسّية أو المعنوية»، وهو معنى يفهمه أبناء اللغة فلا يحتاج إلى مراجعة كتب اللغة لتبيانه. ولو كان البحث لغوياً لانتهى عند هذا الحد، إذ يقع سؤال عن منشأ عدّ الشيء حسناً، فلا يكون الاستحسان مفيداً في إثبات منشئه. ولكن «الاستحسان» مصطلح لم تتفق الأقوال في تعريفه:

فقد قيل في تعريفه أنه «ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس».

وقيل: «طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلي به الخاص والعام»، ومثله «الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة»، ومثله «الأخذ بالسماحة وانتقاء ما فيه الراحة».

وقيل «الإلتفات إلى المصلحة والعدل»، وقد ذكره ابن رشد في بداية المجتهد[١].

وهذه التعاريف لم تبتعد كثيراً عن المعنى اللغوي كما قد يظهر، وإنما أضافت إلى المعنى اللغوي منشأً له. فالتعريف الأول، يطلب عدّ الشيء حسناً من حيث كونه أوفق للناس، مع ترك العمل بالقياس. والثاني يلحظ استحسان الشيء لكونه أيسر وأوسع على المكلفين. والثالث ينظر إلى المصلحة والعدل. لكنها تشترك في شيء واحد أنها لا تنتهي «إلى أمور محددة يمكن إخضاعها للحديث عن الحجية وعدمها»[٢]. والسبب في ذلك أنها لم تحدد السعة والراحة المطلوبين، ولا ما هو مناطهما، ومناط المصلحة والعدل. فإنه بلا شك ليس لنا الأخذ بالسعة والراحة كمبدأ، وإلا لسقطت المحرمات والواجبات، إلا إذا كان المقصود ذكر أصالة البراءة عند الشك في الحرمة والوجوب. كما أن مناط المصلحة مناط مطاط، فهل تلحظ مصلحة الفرد أم مصلحة النوع، وما هو السبيل لإدراك تلك المصلحة والعدل، فهل نأخذ بخصوص العقل القطعي أم نأخذ بالمصلحة المظنونة؟

وقيل إنه «العمل بأقوى الدليلين»، ونسب هذا إلى الشاطبي من المالكية. وقيل إنه «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص»، ونسب هذا إلى الطوفي من الحنابلة[٣].

وذكر الجصّاص في ماهية الاستحسان أنه يكتنفه معنيان «أحدهما: استعمال الاجتهاد وغلبة الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ ابن رشد الحفيد، ج٢، ص١٤٩.
(٢) الأصول العامة للفقه المقارن ـ السيد محمد تقي الحكيم.
(٣) الأصول العامة للفقه المقارن ـ السيد محمد تقي الحكيم، ص٣٦١.

وآرائنا، نحو تقدير متعة المطلقات. قال الله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[١]، فأوجبها على مقدار يسار الرجل وإعساره، ومقدارها غير معلوم إلا من جهة أغلب الرأي وأكبر الظن. ونظيرها أيضاً نفقات الزوجات قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[٢]، ولا سبيل إلى إثبات المعروف من ذلك إلا من طريق الاجتهاد. وقال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾[٣]. ثم لا يخلو المثل المراد بالآية من أن يكون القيمة أو النظير من النعم على حسب اختلاف الفقهاء (فيه)، وأيهما كان، فهو موكول إلى اجتهاد العدلين. وكذلك أروش الجنايات التي لم يرد في مقاديرها نص، ولا اتفاق، ولا تعرف إلا من طريق الاجتهاد. وقال الله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[٥]، وتعديلهما والحكم بتزكيتهما غير ممكن إلا من طريق الاجتهاد. ونظائرها في الأصول أكثر من أن تحصى، وإنما ذكرنا منها مثالاً يستدل به على نظائره. فيسمي أصحابنا هذا الضرب من الاجتهاد استحساناً، وليس في هذا المعنى خلاف بين الفقهاء، ولا يمكن لأحد منهم القول بخلافه»[٦].

ثم قال «والثاني: فهو ترك القياس إلى ما هو أولى منه وذلك على

(١) سورة البقرة، الآية ٢٣٦.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣٣.
(٣) سورة المائدة، الآية ٩٥.
(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.
(٥) سورة الطلاق، الآية ٢.
(٦) الفصول في الأصول ـ الجصاص، ج٤، ص٢٣٣.

وجهين: أحدهما: أن يكون فرع يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر، لدلالة توجبه، فسموا ذلك استحساناً، إذ لو لم يعرض للوجه الثاني لكان له شبه من الآخر يجب إلحاقه به. وأغمض ما يجئ من مسائل الفروع، وأدقها مسلكاً، ما كان من هذا القبيل، ووقف هذا الموقف، لأنه محتاج في ترجيح أحد الوجهين على الآخر إلى إمعان النظر، واستعمال الفكر والرويّة في إلحاقه بأحد الأصلين دون الآخر. وكان أبو الحسن يقول: إن لفظ الاستحسان عندهم ينبئ عن ترك حكم إلى حكم هو أولى منه، لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً. وأما الوجه الثاني منهما: فهو تخصيص الحكم مع وجود العلة. وفيه خلاف بين الفقهاء»[١]

وفي مستصفى الغزالي ثلاثة معان للاستحسان قال: «الأول: وهو الذي يسبق إلى الفهم، ما يستحسنه المجتهد بعقله»[٢]. ثم قال: «التأويل الثاني: «دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره»[٣]. ثم قال: «التأويل الثالث: للاستحسان، ذكره الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة ممن عجز عن نصرة الاستحسان، وقال: ليس هو عبارة عن قول بغير دليل، بل هو بدليل، وهو أجناس، منها: العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن، مثل قوله: مالي صدقة، أو لله علي أن أتصدق بمالي، فالقياس لزوم التصدق بكل ما يسمى مالاً، لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بمال الزكاة، لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[٤]

---

(١) الفصول في الأصول ـ الجصاص، ج٤، ص٢٣٤.

(٢) المستصفى، ص١٧١.

(٣) المستصفى، ص١٧٣.

(٤) سورة التوبة، الآية ١٠٣.

ولم يرد إلا مال الزكاة. ومنها: أن يعدل بها عن نظائرها بدليل السنّة، كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلاة بين السبق والتعمد على خلاف قياس الأحداث»[١]

وقال الآمدي، بعد أن أكد أن الخلاف ليس في اللفظ اتفاقاً: «فلم يبق الخلاف إلا في معنى الاستحسان وحقيقته. ولا شك أن الاستحسان قد يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني، وإن كان مستقبحاً عند غيره، وهو في اللغة استفعال من الحسن. وليس ذلك هو محل الخلاف، لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع حكم المجتهد في شرع الله تعالى بشهواته وهواه، من غير دليل شرعي. وأنه لا فرق في ذلك بين المجتهد والعامي، وإنما محل الخلاف فيما وراء ذلك. وقد اختلف أصحاب أبي حنيفة في تعريفه بحدة: فمنهم من قال إنه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه. والوجه في الكلام عليه أنه إن تردد فيه بين أن يكون دليلاً محققاً، ووهماً فاسداً، فلا خلاف في امتناع التمسك به. وإن تحقق أنه دليل من الأدلة الشرعية، فلا نزاع في جواز التمسك به أيضاً، وإن كان ذلك في غاية البعد، وإنما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه دون حالة إمكان التعبير عنه، ولا حاصل للنزاع اللفظي. ومنهم من قال إنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، ويخرج منه الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس إلى النص من الكتاب أو السنة أو العادة. أما الكتاب، فكما في قول القائل: مالي صدقة، فإن القياس لزوم التصدق بكل مال له، وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكاة كما في قوله تعالى: ﴿خُذْ

---

(١) المستصفى، ص١٧٣.

﴿مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[1] ولم يرد به سوى مال الزكاة. وأما السنة، فكاستحسانهم أن لا قضاء على من أكل ناسياً في نهار رمضان، والعدول عن حكم القياس إلى قوله ﷺ لمن أكل ناسياً: الله أطعمك وسقاك. وأما العادة، فكالعدول عن موجب الإجارات في ترك تقدير الماء المستعمل في الحمام، وتقدير السكنى فيها، ومقدار الأجرة، كما ذكرناه فيما تقدم، للعادة في ترك المضايقة في ذلك. ومنهم من قال إنه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه، وحاصله يرجع إلى تخصيص العلة، وقد عرف ما فيه. وقال الكرخي: الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه هو أقوى. ويدخل فيه العدول عن حكم العموم إلى مقابله للدليل المخصص، والعدول عن حكم الدليل المنسوخ إلى مقابله للدليل الناسخ، وليس باستحسان عندهم. وقال أبو الحسين البصري: هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ، لوجه هو أقوى منه، وهو في حكم الطارئ على الأول. وقصد بقوله (غير شامل شمول الألفاظ) الاحتراز عن العدول عن العموم إلى القياس، لكونه لفظاً شاملاً. وبقوله (وهو في حكم الطارئ) الاحتراز عن قولهم: تركنا الاستحسان بالقياس، فإنه ليس استحساناً، من حيث إن القياس الذي ترك له الاستحسان ليس في حكم الطارئ، بل هو الأصل، وذلك كما لو قرأ آية سجدة في آخر سورة، فالاستحسان أن يسجد لها، ولا يجتزئ بالركوع. ومقتضى القياس أن يجتزئ بالركوع، فإنهم قالوا بالعدول ها هنا عن الاستحسان إلى القياس. وهذا الحد وإن كان أقرب مما تقدم لكونه جامعاً مانعاً، غير أن حاصله يرجع إلى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص إلى

(١) سورة التوبة، الآية ١٠٣.

مقابله بدليل طارئ عليه أقوى منه، من نص أو إجماع أو غيره، ولا نزاع في صحة الاحتجاج به. وإن نوزع في تلقيبه بالاستحسان، فحاصل النزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللفظية، ولا حاصل له. وإنما النزاع في إطلاقهم الاستحسان على العدول عن حكم الدليل إلى العادة، وهو أن يقال: إن أردتم بالعادة ما اتفق عليه الأئمة من أهل الحل والعقد، فهو حق، وحاصله راجع إلى الاستدلال بالإجماع. وإن أريد به عادة من لا يحتج بعادته، كالعادات المستحدثة للعامة فيما بينهم، فذلك مما يمتنع ترك الدليل الشرعي به»[١].

وهذه التعريفات لا نجد علاقة في أغلبها بينها وبين المعنى اللغوي. كما تظهر بعض التناقضات، إذ منهم من أخذ في تعريفه ترك القياس، ومنهم من أخذ في تعريفه ترك قياس من أجل قياس أقوى أو من أجل دليل أقوى. وهذا غير ترك القياس.

والمشهور عن الشافعية إنكار الاستحسان، واشتهر عن الشافعي قوله «من استحسن فقد شرّع»[٢]، يريد بذلك أنه أدخل في الدين ما ليس منه، كما حكاه الغزالي عن أبي حنيفة أيضاً[٣]. ونقل ابن حزم عن بعض الحنفية إنكارهم له[٤]. بينما المعروف عن مالك قبوله به، واشتهر عنه قوله «الاستحسان تسعة أعشار العلم»[٥]. والمعروف عند الإمامية والظاهرية نفي الاستحسان، وعدم صلوحه طريقاً لمعرفة الأحكام أو لمعرفة المصالح والمقاصد.

---

(١) الأحكام ـ الآمدي، ج٤، ص١٥٧.
(٢) المستصفى للغزالي، ص١٧١.
(٣) المصدر السابق.
(٤) الأحكام ـ ج٦، ص٧٥٨.
(٥) روى ذلك ابن حزم بسنده عنه في الأحكام، ج٦، ص٧٥٧.

وقد حاول ابن رشد في بداية المجتهد، إجراء مصالحة بين مالك ونفاة الاستحسان، فقال: «وقد اختلفوا في معنى الاستحسان الذي يذهب إليه مالك كثيراً، فضعّفه قوم وقالوا: إنه مثل استحسان أبي حنيفة، وحددوا الاستحسان بأنه قول بغير دليل. ومعنى الاستحسان عند مالك هو جمع بين الأدلة المتعارضة، وإذا كان ذلك كذلك فليس هو قول بغير دليل»[١].

وهذه المحاولة ربما تكون ناجحة، وهي في الحقيقة تعكس الخلاف في المصطلح، فنحن طلاب العلم في المدرسة الفقهية الإمامية، كنا إذا سمعنا بمصطلح الاستحسان تبادر إلى ذهننا الميل والهوى أو ما يغلب على الظن، استناداً إلى اعتبارات لم يقم عليها دليل شرعي، آخذين المعنى اللغوي بعين الاعتبار. وما تبادر إلى ذهننا تؤكده بعض التعريفات المتقدمة للاستحسان، فلا يكون تضعيفنا للاستحسان تضعيفاً بالضرورة لكل ما يطلق عليه استحسان.

وإذا كان الاستحسان عند مالك هو «جمع بين الأدلة المتعارضة» فلا بد أن يكون الجمع مستنداً إلى أدلة ووجوه مرضية شرعاً، وإلا كان الجمع تبرعياً، بحسب المصطلح الرائج في فقه الإمامية، أي مجرد جمع كيفما كان. والجمع التبرعي لا قيمة له، بالخصوص عندما تكون الخيارات مفتوحة أمام عدة احتمالات يمثل كل منها جمعاً ممكناً. بل الجمع التبرعي لا قيمة له حتى وإن انعدمت خيارات الجمع، ذلك أننا نكون حينئذ أمام احتمالين: إما تساقط الدليلين، أو ذلك الجمع. والتعارض إذا كان مستقراً ولم يقم وجه معتبر على جمع معين بين

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ ابن رشد الحفيد، ج٢، ص٢٢٤.

الأدلة، قد يكون كاشفاً عن أن الدليلين غير صحيحين. فمع هذا الاحتمال كيف نلزم أنفسنا بالجمع التبرعي. نعم إذا انحصر الجمع بوجه معين، وعلمنا بعدم التساقط، فالجمع معتبر حينئذ. لكن أنّى لنا أن نعرف ذلك إلا إذا كان الدليلان من الأدلة القطعية الصدور، فإن فرْض التساقط في هذه الحال غير وارد.

فإذا كان لا بد من دليل مرضٍ شرعاً في الجمع بين الأدلة،فهل المقصود أن الاستحسان نفسه من المرجحات؟ أي أننا نستنسب جمعاً معيناً استناداً إلى ترجيح ذاتي فينا، وميل لنا، وهل قام الدليل على اعتباره؟

والذي نريد قوله هنا، حتى لا ندخل في تفاصيل مباحث تعارض الأدلة، أو مباحث التزاحم: إن كل دليل ثبتت دليليته وكانت نتيجته ظنية، تعارض مع دليل ظني آخر، فإن أي جمع بين الأدلة لا بد أن يكون له شاهد معتبر عام أو خاص. والمقصود بالشاهد العام، أن نستند في الجمع إلى قواعد عامة قد أثبتنا قيمتها وحجيتها. والمقصود بالشاهد الخاص، أن يظهر دليل خاص يدل على ذلك الجمع. فلو قال «أكرمِ العلماء»، ثم قال في موطن آخر «لا تكرم العلماء»، ثم قال في موطن ثالث «أكرم العلماء العدول ولا تكرم العلماء الفسّاق» يكون هذا الثالث شاهداً خاصاً على جمع يخلصنا من التعارض الظاهر بين الأولين. ولو قال «أكرم العلماء» ثم قال «لا تكرم العلماء الفساق»، فإن الجمع بين الأدلة هنا يقتضي تخصيص الأول بالعدول ليكون المراد «أكرم العلماء غير الفساق»، استناداً إلى قاعدة عامة لا بد أن نثبتها في علم الأصول، وهي أنه كلما تعارض العام مع الخاص يقدم الخاص على العام، ويخصص العام به إن كان قابلاً للتخصيص. فهذا شاهد عام على

الجمع. وأحياناً لا تكون المشكلة بين الأدلة بل بين تطبيقاتها، مثل ما لو قال لي أنقذ زيداً، وقال لي أنقذ عمرواً، فإنه لا مشكلة بين نفس الدليلين، لكن قد تتفق مشكلة في مقام التنفيذ، كما لو صرت في موقف اضطررت فيه إلى إنقاذ أحدهما ولم تكن متمكناً من انقاذهما معاً. وهذا ما يسمى بالتزاحم، حيث لا تنافي لا بين الدليلين، ولا بين ملاكاتهما، وإنما بين الجمع العملي بينهما، وإن شئت فقل الإجرائي لا الدلالي. وباب التزاحم له طرق في رفعه، مثل الأخذ بالأهم وترك الأقل أهمية ونحو ذلك.

وعلى كل حال، فإن كان المقصود الاستناد في الجمع إلى شاهد معتبر، فهذا لو سُمي بالاستحسان فهو مقبول، لكنه لن يكون مفيداً لنا في باب المقاصد، ولن يكون طريقاً لاستشكافها، وإنما هو محض طريق لترجيح دليل على آخر، يؤدي إلى ترجيح حكم على آخر، أو ترجيح فعل على آخر. أما إن كان المقصود الجمع بين الأدلة لمجرد ميل، أو ظن لم نثبت قيمته، أو لمجرد أنه انقدح في النفس، فهذا سيكون فاقداً للدليل، مع أنه لن يكون أيضاً مفيداً في باب المقاصد ما دامت القضية لا تتعدى الجمع بين الأدلة. فإن باب الترجيحات لا يكون مستقلاً عن باب الأدلة نفسها، لأن الأدلة نفسها يجب أن تحمل أو تقارن بما يقوّيها على بعضها البعض. فمن رجّح قياساً على آخر لأنه أقوى، فهو يعتمد على ذلك لأن قواعد القياس تفترض ذلك، فلا يكون الاستحسان شيئاً آخر غير القياس، وإنما فرع من فروعه. ومن رجّح دليلاً لفظياً على آخر، فلا بد أن الأدلة اللفظية نفسها توجب ذلك، فلا يكون إذن مستقلاً عنها. مع أن ظاهر تعبيرات القائلين بالاستحسان أنهم يجعلونه دليلاً مستقلاً، إما على الحكم مباشرة كما يظهر من بعض التعريفات، أو على

ترجيح دليل على دليل، أو في عدم العمل بالقياس عند من يقول به، ولهذا قال ابن حزم: «فأما القائلون به، فإننا نجدهم يقولون في كثير من مسائلهم إن القياس في هذه المسألة كذا، ولكنا نستحسن فنقول غير ذلك»[١].

وقال أبو بكر الجصاص، إمام الحنفية في عصره على ما قيل، ومن قدمائهم، (ت: ٣٧٠ للهجرة): «تكلم قوم من مخالفينا في إبطال الاستحسان حين ظنوا أن الاستحسان حكم بما يشتهيه الإنسان ويهواه، أو يلذّه، ولم يعرفوا معنى قولنا في إطلاق لفظ الاستحسان. فاحتج بعضهم في إبطاله بقول الله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾[٢]، وروي: أنه الذي لا يؤمر ولا ينهى، قال: فهذا يدل على أنه ليس لأحد من خلق الله تعالى أن يقول بما يستحسن، فإن القول بما يستحسنه شيء يحدثه لا على مثال معنى سبق. فهذا يدل على أنه لم يعرف معنى ما أطلقه أصحابنا من هذا اللفظ، فتعسّفوا القول فيه من غير دراية. وقد حدثني بعض قضاة مدينة السلام، ممن كان يلي القضاء بها في أيام المتقي لله، قال سمعت إبراهيم بن جابر، وكان إبراهيم هذا رجلاً كثير العلم، قد صنّف كتباً مستفيضة في اختلاف الفقهاء، وكان يقول بنفي القياس، بعد أن كان يقول بإثباته. قال: فقلت له: ما الذي أوجب عندك القول بنفي القياس بعد ما كنت قائلاً بإثباته؟ فقال: قرأت إبطال الاستحسان للشافعي فرأيته صحيحاً في معناه، إلا أن جميع ما احتج به في إبطال الاستحسان هو بعينه يبطل القياس، فصحّ به عندي بطلانه. وجميع ما يقول فيه أصحابنا بالاستحسان فإنهم إنما قالوه مقروناً بدلائله

(١) الأحكام ـ ابن حزم، ج٦، ص٧٥٨.
(٢) سورة القيامة، الآية ٣٦.

وحججه لا على جهة الشهوة واتباع الهوى، ووجوه دلائل الاستحسان موجودة في الكتب التي عملناها في شرح كتب أصحابنا»[١].

وقد دافع عن مصطلح الاستحسان، فقال: «فنقول: لما كان (ما حسنه الله تعالى) بإقامته الدلائل على حسنه مستحسناً، جاز لنا إطلاق لفظ الاستحسان فيما قامت الدلالة بصحته. وقد ندب الله تعالى إلى فعاله، وأوجب الهداية لفاعله، فقال عزّ من قائل: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾﴾[٢]. وروي عن ابن مسعود، وقد روي مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم: أنه قال: «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله تعالى حسن، وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله تعالى سيء»، فإذا كنا قد وجدنا هذا اللفظ أصلاً في الكتاب والسنّة لم يمنع إطلاقه بعض ما قامت عليه الدلالة بصحته على جهة تعريف (المعنى) وإفهام هو المراد..»[٣]. ثم دخل في القيل والقال، وذكر ورود كلمة الاستحسان في كلمات مالك والشافعي وغيرهما.

وليس هذا بالبحث الجدير بالمتابعة، لتسليم الكل بأن المشكلة ليست في المصطلح، بل في المعنى. أما استشهاده بالآية والرواية، فهو في غير محله، كما سيأتي، مع أن مجرد ورود لفظ الحسن في القرآن والروايات لا يعني أن المقصود منه ما يريده المستحسنون. لكن هذا لا يضره ما دام قد ألزم نفسه بقوله «جاز لنا إطلاق لفظ الاستحسان فيما قامت الدلالة بصحته»، إذ حينئذ يصير ملزماً ببيان الدلالة على الصحة

---

(١) الفصول في الأصول ـ أبو بكر احمد بن علي الرازي الجصاص، ج٤، ص٢٢٣.

(٢) سورة الزمر، الآيتان ١٧ و١٨.

(٣) الفصول في الأصول ـ الجصاص، ج٤، ص٢٢٧.

من جهة غير جهة الاستحسان، لأن الحسن في تلك الحال فرع الدلالة على الصحة، وهذا مسقط لكون الاستحسان نفسه دليلاً من الأدلة، ويكون البحث حينئذ في ذلك الدليل على الصحة الذي يختلف باختلاف الموارد، إذ لن يكون هناك دليل عام على حجية الاستحسان في حد ذاته، كما سنبين.

وعليه، فإذا أردنا التعامل مع الاستحسان كدليل مستقل، فلا بد من مناقشته على ضوء أحد التعريفات التالية:

الأول: أنه الالتفات إلى المصلحة والعدل. والثاني: ما يستحسنه المجتهد بعقله. والثالث: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يستطيع أن يعبّر عنه.

وهذه المعاني هي التي سنناقشها، لأنها ذات العلاقة ببحث المقاصد، وأصحابها هم الطرف في الحوار، وليس كل من قال بالاستحسان ولم يرد منه أحد هذه المعاني.

وربما تذكر معانٍ أخرى ترجع إلى بعض تلك المعاني، وهي ما يظهر من بعضهم لدى الاستدلال على بعض الأمور الفقهية في أبواب المعاملات، فيختار صحة بعض العقود «استحساناً لأخذ العرف بها».

أما ما يستحسنه المجتهد بعقله، فإن كان المراد به ما يشمل العقل الظني، فهو يحتاج إلى دليل. وإن كان المراد خصوص القطعي، فهذا لا بأس به كبروياً، لكن سيكون البحث الصغروي واسعاً لجهة كيفية حصول القطع، وغير ذلك من جهات تم التطرق لها في الباب السابق عند البحث عن الحسن والقبح العقليين.

أما ما ينقدح في نفس المجتهد، فهو أغرب من سابقه، إذ كيف لنا أن نميز أن هذا الذي انقدح في نفسه دليل أو ليس دليلاً؟ وكيف لنا أن

نثبت قيمته؟ وكيف لنا أن نميزه عن الهوى، أم أن المجتهدين لا أهواء لهم؟

قد يقال إن هذا المصطلح يقابله في الفقه الإمامي مصطلح «الذوق الفقهي». وهذا غير صحيح على مستوى المبدأ، وإن كان يشبهه على مستوى التطبيق، إذ تجد الكثيرين إذا طولبوا بالدليل يتحدثون عن الذوق الفقهي، وكأنه أمر غير قابل للبيان. وإذا كان كذلك يفقد قيمته، لأنك لن تقف عند حد في تطبيقاته، وكثيراً ما نسمي بالذوق الفقهي ما يندرج في الاستحسان. بل المراد بالذوق الفقهي خلاصة تصور قطعي ينشأ لدى الفقيه من خلال ملاحظة الآيات والروايات وسيرة المعصوم عليه السلام وسيرة المتشرعة. فلو أراد صاحب الذوق الفقهي المعين أن يبين منشأ ذوقه لاستطاع ذلك، إن كان محقاً في دعواه. فعجزه عن تفسيره يعني أنه ذاتي، وهو مورد حذر شديد.

أما أخذ العرف بالشيء، فإن كان المقصود أن تشريع العقد قد جاء ابتداءً من العرف، فهو يحتاج إلى دليل على حجية العرف كمؤسس للأحكام في باب المعاملات، لأن سلوك طريقة العرف يحتاج إلى إمضاء شرعي عام أو خاص، ومع وجود الإمضاء يكون هو الدليل، ومع عدم وجوده فلا قيمة له. وإن كان المقصود أن القرآن قد شرّع العقود وألزم بالوفاء بها، ولما كان العرف يرى المعاملة الفلانية عقداً، فإنه يندرج تحت عمومات القرآن والسنّة، فهو في محله، لكن ليس هذا استدلالاً بالعرف على الصحة، بل استدلال بالعمومات على الصحة، وإنما جاء العرف ودلّ على مصداق، بعد أن نكون قد أثبتنا أن عنوان العقود الوارد في العمومات يشمل كل ما هو عقد عند العرف، كما هو كذلك.

يبقى الربط بين الاستحسان والمصلحة والعدل، فهذا يرجع إلى

العلاقة بين الأحكام والمصالح، ونحن نقرّ بها، لكننا قلنا إن إدراك العقل للمصالح أمر يحتاج إلى بحث، وقد بينّا كل التفاصيل المتعلقة بهذه القضية في الباب السابق، وربما نعود للبحث مرة أخرى بطريقة أخرى عند البحث عن المصالح المرسلة.

مناقشة في أدلة الاستحسان:

قد يستظهر من كلام الجصاص السابق وأمثاله من أنصار القائلين بالاستحسان، استدلالهم عليه بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾(٢). لكن الاختلاف المشار إليه في التعاريف، والملاحظات التي تم تسجيلها على الكثير منها، سيحول دون أي استفادة من أي نص قرآني أو نبوي ونحوه لمجرد تضمنهما كلمة استحسان أو مشتقاتها. فلا ينفع الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ﴾، لا الذين جعلوا الاستحسان اختيار ما فيه الراحة، لوضوح أن الأحسنية في الآية ليست من هذا القبيل، ولا ما يستحسنه الفقيه، لأن الأحسنية في الآية أمر واقعي، أو أمر له واقعية منفصلة عن نفس المجتهد. كما ليس المقصود الجمع بين الأدلة، لأن اتباع الأحسن يقتضي ترك ما عداه، وهذا ليس جمعاً بل اختيار لقول على آخر. كما أنه ليس المقصود هو ترك أحد الدليلين لدليل أقوى، لأن الآية في مقام تفضيل قول الله تعالى ورسوله ﷺ على غيره. أما كلام الله تعالى، وكلام نبيّه ﷺ فهو الأحسن، فإذا تعارض دليل مع آخر تعارضاً مستقراً لا يقبل الجمع، فنحن في الواقع نكون مرددين، هل الأحسن هو هذا أم ذاك، لأننا نكون

(١) سورة الزمر، الآية ١٨.
(٢) سورة الزمر، الآية ٥٥.

مرددين: هل الصادر هو هذا أم ذاك، ولا يكون المورد من موارد الترديد بين الحسن والأحسن.

كما لا ينفعهم التمسك بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾، إلا من قال بأن الاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين، حسب كلام السيد محمد تقي الحكيم الذي اعترف بأن هؤلاء بإمكانهم التمسك بهذه الآية[١]. ولكنه كلام غير صحيح. إذ ما معنى «أحسن ما أنزل إليكم من ربكم»؟ هل يعني هذا أن الله تعالى قد أنزل إلينا أمرين أحدهما أحسن من الآخر فطلب منا الأخذ بالأحسن وطرح الآخر؟ إن هذا معناه أن نطرح ما علم صدوره عن الله تعالى، ولا يقول به أحد. وهذا مختلف كلياً عن الأخذ بأقوى الدليلين، لأن الأقوائية حينئذ تكون دليلاً على عدم صدور الآخر، وهذا مختلف عن موضوع الآية. كما أن الاقوائية شيء والأحسنية شيء آخر. وعلى هذا الأساس تكون الآية دليلاً ضد القول بالاستحسان كما ذكر ابن حزم[٢].

وحتى تتضح المسألة أكثر، لا بد من تفسير ما معنى ﴿أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم﴾، فنقول:

قال الله تعالى ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ وَأَسۡلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿٥٤﴾ وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ بَغۡتَةٗ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾[٣].

قال البيضاوي: «أي القرآن، أو المأمور به دون المنهي عنه، أو

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن ـ السيد محمد تقي الحكيم، ص٣٧٤.
(٢) الأحكام ـ ابن حزم، ج٦، ص٧٥٨.
(٣) سورة الزمر، الآيتان ٥٤ و٥٥.

العزائم دون الرخص، أو الناسخ دون المنسوخ، ولعلّه ما هو أنجى وأسلم كالإنابة والمواظبة على الطاعة»[١].

وقال الشيخ الطوسي في التبيان: «إنما قال ﴿أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ﴾ لأنه أراد بذلك الواجبات والنفل التي هي الطاعات دون المباحات والمقبّحات التي لا يأمر بها. وقال السدي (أحسن) أي ما أمر الله تعالى به في الكتاب، وقال قوم (أحسن ما أنزل إليكم من ربكم) يريد به الناسخ دون المنسوخ. وهذا خطأ، لأن المنسوخ لا يجوز العمل به بعد النسخ وهو قبيح، ولا يكون الحسن أحسن من قبيح. وقال الحسن أحسنه أن يأخذوا بما أمرهم الله به وأن ينتهوا عما نهاهم عنه، ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً﴾ أي فجأة في وقت لا تتوقعونه ﴿وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ أي لا تعرفون وقت نزوله بكم»[٢].

وقال الطبرسي «أي: من الحلال والحرام، والأمر والنهي، والوعد والوعيد. فمن أتى بالمأمور به، وترك المنهي عنه، فقد اتبع الأحسن، عن ابن عباس. وقيل: إنما قال (أحسن ما أنزل)، لأنه أراد بذلك الواجبات والنوافل التي هي الطاعات، دون المباحات. وقيل، أراد بالأحسن الناسخ دون المنسوخ، عن الجبائي. قال علي بن عيسى: وهذا خطأ لأن المنسوخ يجوز أن يكون حسناً، إلا أن العمل بالناسخ يكون أصلح وأحسن. ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً﴾ أي: فجأة في وقت لا تتوقعونه ﴿وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ أي: لا تعرفون وقت نزوله بكم»[٣].

(١) بحار الأنوار ـ العلامة المجلسي، ج٩، ص١٤٦.
(٢) التبيان ـ الشيخ الطوسي، ج٩، ص٣٨.
(٣) تفسير مجمع البيان ـ الشيخ الطبرسي، ج٨، ص٤٠٨.

وقال الطريحي: «يعني القرآن بدليل قوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ﴾»[١].

وقال العلامة الطباطبائي: «الخطاب عام للمؤمن والكافر، كالخطابات السابقة والقرآن، قد أنزل إلى الفريقين جميعاً. وفي الآية أمر باتباع أحسن ما أنزل من الله. قيل: المراد به اتباع الأحكام من الحلال والحرام دون القصص، وقيل: اتباع ما أمر به ونهى عنه كإتيان الواجب والمستحب واجتناب الحرام والمكروه دون المباح، وقيل: الاتباع في العزائم وهي الواجبات والمحرمات، وقيل: اتباع الناسخ دون المنسوخ، وقيل: ما أنزل هو جنس الكتب السماوية وأحسنها القرآن، فاتباع أحسن ما أنزل وهو اتباع القرآن. والإنصاف أن قوله في الآية السابقة: ﴿وَأَسۡلِمُواْ لَهُۥ﴾ يشمل مضمون كل من هذه الأقوال، فحمل قوله: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم﴾ على شيء منها لا يخلو عن تكرار من غير موجب. ولعلّ المراد من أحسن ما أنزل الخطابات التي تشير إلى طريق استعمال حق العبودية في امتثال الخطابات الإلهية الاعتقادية والعملية، وذلك كالخطابات الداعية إلى ذكر الله تعالى بالاستغراق، وإلى حبه وإلى تقواه حق تقاته، وإلى إخلاص الدين له، فإن اتباع هذه الخطابات يحيي الإنسان حياة طيبة وينفخ فيه روح الإيمان ويصلح أعماله ويدخله في ولاية الله تعالى، وهي الكرامة ليست فوقها كرامة»[٢].

وقال الطبري: «يقول تعالى ذكره: واتّبعوا أيها الناس ما أمركم به ربكم في تنزله، واجتنبوا ما نهاكم فيه عنه، وذلك هو أحسن ما أنزل إلينا من ربنا. فإن قال قائل: ومن القرآن شيء وهو أحسن من شيء؟

---

(١) تفسير غريب القرآن ـ فخر الدين الطريحي، ص٥٣٧.
(٢) تفسير الميزان ـ السيد الطباطبائي، ج١٧، ص٢٨١.

قيل له: القرآن كله حسن، وليس معنى ذلك ما توهمت، وإنما معناه: واتبعوا مما أنزل إليكم ربكم من الأمر والنهي والخبر، والمثل، والقصص، والجدل، والوعد، والوعيد أحسنه، وأحسنه أن تأتمروا لأمره، وتنتهوا عما نهى عنه، لأن النهي مما أنزل في الكتاب، فلو عملوا بما نهوا عنه كانوا عاملين بأقبحه، فذلك وجهه. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل.. حدثنا محمد، قال: ثنا أحمد، قال: ثنا أسباط، عن السدي واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم يقول: ما أمرتم به في الكتاب من قبل أن يأتيكم العذاب»[1].

وقال النحاس: «وكله (القرآن) حسن ففي هذا أقوال:

أ ـ منها أن الله جل وعز قد أباح الانتصار بعد الظلم والعفو أحسن.

ب ـ ومنها أن الله جل وعز قد أخبر عن قوم أنهم أطاعوا وعن قوم أنهم عصوا فأمر أن نتبع الطاعة.

ج ـ ومنها أنه الناسخ.

د ـ ومنها أن يكون المعنى الحسن مما أنزل إليكم»[2].

وقال القرطبي: «أحسن ما أنزل» هو القرآن، وكله حسن، والمعنى ما قال الحسن: التزموا طاعته، واجتنبوا معصيته. وقال السدي: الأحسن ما أمر الله به في كتابه، وقال ابن زيد: يعني المحكمات، وكلوا علم المتشابه إلى عالمه، وقال: أنزل الله كتباً: التوراة والإنجيل والزبور، ثم أنزل القرآن وأمر باتباعه فهو الأحسن وهو المعجز، وقيل: هذا أحسن

---

(١) جامع البيان ـ إبن جرير الطبري، ج٤٢، ص٢٣.
(٢) معاني القرآن ـ النحاس، ج٦، ص١٨٥.

لأنه ناسخ قاضٍ على جميع الكتب وجميع الكتب منسوخة، وقيل: يعني العفو، لأن الله تعالى خيّر نبيّه ﷺ بين العفو والقصاص، وقيل ما علّم الله النبي ﷺ وليس بقرآن فهو حسن، وما أوحى إليه من القرآن فهو الأحسن، وقيل: أحسن ما أنزل إليكم من أخبار الأمم الماضية»(١).

وبعد هذا كله، كيف يمكن أن تجعل الآية من وجوه القول بالاستحسان.

أضف إلى ذلك، ما أورده الغزالي عليهم في المستصفى حيث أجاب، من جملة ما أجاب به: «الجواب الثاني: أن يلزم من ظاهر هذا اتباع استحسان العامي والطفل والمعتوه، لعموم اللفظ. فإن قلتم: المراد بعض الاستحسانات، وهو استحسان من هو من أهل النظر، فكذلك نقول: المراد كل استحسان صدر عن أدلة الشرع، وإلا فأي وجه لاعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستغناء عن النظر»(٢).

ومما يجعل من أدلتهم ما قاله الجصاص، قال: «وروي عن ابن مسعود، وقد روي مرفوعاً إلى النبي ﷺ: أنه قال: «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله تعالى حسن وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله تعالى سيئ»، فإذا كنا قد وجدنا هذا اللفظ أصلاً في الكتاب والسنّة، لم يمنع إطلاقه بعض ما قامت عليه الدلالة بصحته على جهة تعريف (المعنى) وإفهام هو المراد..»(٣).

ومع أن الجصاص لم يذكر هذا الحديث كدليل على حجية

---

(١) تفسير القرطبي ـ القرطبي، ج١٥، ص٢٧٠.
(٢) المستصفى، ص١٧٢.
(٣) الفصول في الأصول ـ الجصاص، ج٤، ص٢٢٧.

الاستحسان، وإنما أتى به شاهداً على حسن استعمال لفظ الاستحسان. ولكن الحديث في متنه المنقول يصلح دليلاً بلا شك، ولو ثبت لكان قاعدة عامة سيالة في كثير من أبواب الفقه. ومن يتتبع بعض الكتب الفقهية، يجد تمسكهم بها في أبواب متفرقة من الفقه، مثل إدراج بعض الفقرات في الأذان وليست منه تحت عنوان أن هذا ما حسّنه المؤمنون، وما حسّنوه حسن عند الله تعالى[(١)]، وفي إضافة أذان في غير محله[(٢)]، وفي بعض أحكام الإيمان أو أدلته[(٣)]، وعلى أفضلية جبرائيل من ميكائيل[(٤)]، وعلى خلافة أبي بكر[(٥)]، وغير ذلك.

ولم أجد من نسب هذا الحديث إلى رسول الله ﷺ، حسب تتبعي المتواضع، إلا الجصاص. والكل يرويه عن ابن مسعود ككلام خاص به، لا أنه يرويه عن رسول الله ﷺ. راجع مسند الإمام أحمد بن حنبل[(٦)]، ومسند أبي داود سليمان بن داود الطيالسي[(٧)]، والمعجم الكبير[(٨)]، وكنز العمال[(٩)]، والدر المنثور[(١٠)]، وتاريخ مدينة دمشق[(١١)]. مع اختلاف بسيط بينهم في المتن.

ونص الكلام هكذا، بحسب رواية أحمد: .. عن عبد الله بن

---

(١) راجع بدائع الصنائع ـ أبو بكر الكاشاني، ج١، ص١٤٨.
(٢) حاشية رد المحتار ـ ابن عابدين، ج١، ص٤٢٠.
(٣) راجع أيضاً بدائع الصنائع ـ أبو بكر الكاشاني، ج٣، ص١٢.
(٤) فيض القدير شرح الجامع الصغير ـ المناوي، ج٥، ص٥٧٧.
(٥) تاريخ مدينة دمشق ـ ابن عساكر، ج٠٣، ص٢٩٤.
(٦) مسند احمد، ج١، ص٣٧٩.
(٧) مسند أبي داود الطيالسي، ص٣٣.
(٨) المعجم الكبير ـ الطبراني، ج٩، ص١١٢.
(٩) كنز العمال ـ المتقي الهندي، ج٢١، ص٤٨٥.
(١٠) الدر المنثور ـ جلال الدين السيوطي، ج٥، ص٣٥١.
(١١) تاريخ مدينة دمشق ـ ابن عساكر، ج٠٣، ص٢٩٤.

مسعود قال: إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته. ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون على دينه. فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئ».

وإذا كان هذا رأي ابن مسعود، فإنه لن يكون دليلاً شرعياً، إلا إذا صارت آراء الصحابة أدلة على القواعد والأحكام الشرعية.

ثم هل المقصود بالمسلمين مسلمو بلد معين، أم مسلمو كل البلاد. وهل المقصود مسلمو عصر معين، أم مسلمو كل العصور. وهل إذا استحسن مسلمو الزمان السابق شيئاً يحرم علينا أن نستقبحه بعد ذلك؟ وماذا لو استقبحناه من دون إرادة منا؟

ثم لو تمّ الحديث، وصحّ الاستدلال به، فلا بد أن يكون المراد به ما يستحسنه المسلمون بسبب إسلامهم وانتمائهم، لا ما يستحسنونه لأهوائهم، أو لكونهم أناساً عاديين يستحسنه غيرهم من غير المسلمين. وإذا كان الأمر كذلك، كان الأمر مرتبطاً بسيرة المتشرعة التي تكشف عن وجود نص شرعي. أي إذا اتفق المسلمون على حسن شيء اتفاقاً ناشئاً عن إسلامهم وانتمائهم، وكان هذا الاتفاق حاصلاً في عصر النص، يعلم حينئذ أنه قد أتى بإرشاد من صاحب النص عليه السلام، ولهذا يكون دليلاً إنّياً ـ حسب المصطلح المنطقي ـ على الحكم الشرعي. وهذا ما يقرّ به الإمامية تحت عنوان سيرة المتشرعة. وبهذا يكون أجنبياً عن المقصود، لكنه ليس مراد ابن مسعود.

إلا أن الإنصاف يقتضي منا القول بأنه لم يظهر من القائلين بالاستحسان استدلالهم عليه بالآيتين، وأقصى ما هنالك الاستشهاد بهما لتبرير المصطلح لا للاستدلال على مضمونه. ومثله استشهادهم بالمروي عن رسول الله ﷺ. والله العالم.

نماذج تطبيقية

وخلاصة البحث أنه إن أريد بالاستحسان الأخذ بأقوى الدليلين، فهو مقبول مع غض النظر عن التشخيص، وإن أريد به الخروج من القياس إلى دليل أقوى منه، إما نص أو إجماع أو قياس أقوى، فهذا لا يعنينا، لأن القياس في نفسه ليس حجة، ولو كان حجة لكان من الأخذ بأقوى الدليلين. أما المعاني الأخرى التي تذكر، له فقد عرفت أنه لا قيمة لها، وهي التي دعت القائلين بنفي القياس إلى إلحاقه بالهوى.

لكن في عبارات بعض القائلين بالاستحسان ما يضيّع المطلب، إذ يفترض أن يكون الاستحسان دائماً مقدماً على القياس باعتباره أخذاً بأقوى من القياس أو بأقوى الأدلة، بحيث لو فرضنا عدم الأقوائية يكون الاستحسان للطرف المقابل، فيكون الاستحسان دائماً راجحاً، ولقيام الدليل على صحته حسبما التزم به الجصاص، بينما نجد تعبير «ترك الاستحسان والأخذ بالقياس» في كلمات الجصاص نفسه المدافع عن الاستحسان، وذكر لذلك أمثلة[١]، نقتصر على ذكر أمثلة على ذلك ومناقشتها مناقشة سريعة، حتى يتبين الضعف الذي تكتنفه كلماتهم:

المثال الأول: ذكره الجصاص، قال: «ما قال أصحابنا في الرجل يقول لامرأته: إذا حضت فأنت طالق، فتقول: قد حضت، إن القياس، أن لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها، أو يصدقها الزوج، إلا أنا نستحسن فنوقع الطلاق. قال محمد: وقد يدخل في هذا الاستحسان بعض القياس. قال أبو بكر (الجصاص): أما قوله إن القياس أن لا تصدق، فإن وجهه أنه قد ثبت بأصل متفق عليه، أن المرأة لا تصدق في

(١) الفصول في الأصول ـ الجصاص، ج٤، ص٢٤٢.

مثله في إيقاع الطلاق عليها، وهو الرجل يقول لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، وإن كلّمت زيداً فأنت طالق، فقالت بعد ذلك: قد دخلتها بعد اليمين، أو كلمت زيداً، وكذبها الزوج، إنها لا تصدق، ولا تطلق، حتى يعلم ذلك ببينة أو بإقرار الزوج، فكان قياس هذا الأصل يوجب أن لا تصدق في وجود الحيض الذي جعله الزوج شرطاً لإيقاع الطلاق. وكما أنه لو قال لها: إذا حضت، فإن عبدي حر، أو قال: فامرأتي الأخرى طالق، فقالت: قد حضت وكذبها لم يعتق العبد، ولم تطلق المرأة الأخرى، فقد أخذت هذه الحادثة شبهاً من هذه الأصول التي ذكرنا، فلو لم يكن لهذه الحادثة غير هذه الأصول لكان سبيلها أن تلحق بها، ويحكم لها بحكمها، إلا أنه قد عرض لها أصل آخر منع إلحاقها بالأصل الذي ذكرنا، وأوجب إلحاقها بالأصل الثاني دونه، وهو أن الله تعالى لما قال: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾ وروي عن السلف: أنه أراد: من الحيض والحبل. وعن أُبي بن كعب أنه قال: «من الأمانة أن ائتمنت المرأة على فرجها» دلّ وعظه إياها ونهيه لها عن الكتمان، على قبول قولها في براءة رحمها من الحبل، وشغلها به، ووجود الحيض وعدمه، كما قال تعالى في الذي عليه الدين: ﴿فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾. ﴿وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ فوعظه ونهاه عن البخس والنقصان، علم أن المرجع إلى قوله في مقدار الدين. فصارت الآية التي قدمنا أصلاً في قبول قول المرأة، إذا قالت: أنا حائض، وتحريم وطئها في هذه الحال، فإنها إذا قالت: قد طهرت، حلّ لزوجها قربها. وكذلك إذا قالت وهي معتدة قد انقضت عدتي، صدقت في ذلك، وانقطعت رجعة الزوج عنها، وجعل قولها في ذلك كالبينة في باب إسقاط حق الزوج عنها وانقطاع الزوجية بينهما. وكان المعنى في ذلك أن انقضاء العدة بالحيض معنى يخصها، ولا يعلم إلا من جهتها.

فيوجب على ذلك إذا قال الزوج إذا حضت فأنت طالق، فقالت: قد حضت، أن تصدق في باب وقوع الطلاق عليها، كما صدقت في انقضاء العدة مع إنكار الزوج، لأن ذلك معنى يخصها، أعني أن الطلاق والحيض لا يعلم وجوده إلا من جهتها، ولا يطّلع عليها غيرها. ففارق أمر الحيض إذا علق به الطلاق الدخول، والكلام، وسائر الشروط، لأن هذه معانٍ قد يمكن الوصول إلى معرفتها من جهة غيرها، ولأجل ذلك قالوا: إنها لا تصدق على وجود الحيض إذا علق به طلاق غيرها، أو علق به عتق العبد، لأنه إنما جعل قولها كالبينة في الأحكام التي تخصها دون غيرها. ألا ترى: أنهم قالوا: إن الزوج لو قال: قد أخبرتني أن عدتها قد انقضت، وأنا أريد أن أتزوج أختها كان له ذلك، ولا تصدق هي على بقاء العدة في حق غيرها، وتكون عدتها باقية في حقها، ولا تسقط نفقتها، فصار كقولها: قد حضت، وله حكمان. أحدهما: فيما يخصها ويتعلق بها، وهو طلاقها وانقضاء عدتها، وما جرى مجرى ذلك، فجعل قولها فيه كالبينة. والآخر: في طلاق غيرها، أو في عتق العبد، فصارت في هذا الحال شاهدة كإخبارها بدخول الدار، وكلام زيد، إذا علق به العتق أو الطلاق. فإن قال قائل: يلزمك إذا جعلت قولها كالبينة من وجه، وصدقتها فيه في باب وقوع الطلاق عليها، أن يكون ذلك حكمه في سائر الوجوه، حتى تصدق في وقوع الطلاق والعتاق على غيرها. فكيف يجوز أن يكون قولها كالبيّنة في حال، ولا يكون له هذا الحكم في وجه آخر. قيل له: لا يمتنع أن يكون لقولها هذان الحكمان من الوجهين الذين ذكرنا»[1].

وهذا المثال من أوضح ما يمكن أن يكون على المعنى الذي رفضه

---

(١) الفصول في الأصول ـ الجصاص، ج٤، ص٢٣٤.

الجصاص، وادّعى أن المنكرين للقياس يتهمون القائلين بالاستحسان به، إذ كل ما بيّنه الجصاص وجود قياسين، أو وجود وجهين للمسألة متنافيين، لكنه لم يبين ما هو الذي رجح هذا على ذاك، فليس إلا الاختيار العشوائي. وللتوضيح أكثر نقول:

إذا قال الزوج لامرأته «إذا حضت فأنت طالق»، فبناءً على صحة هذا الطلاق ـ وهو غير صحيح في فقه الإمامية حتى وإن حاضت واقعاً، فضلاً عن أن تدّعي ذلك، لأسباب ليس هنا محل بحثها ـ ثم قالت: قد حضت، فقد ذكر الجصاص وجهين: وجهاً لإثبات الطلاق وآخر لنفيه.

أما وجه إثبات الطلاق، فهو إلحاقاً للمسألة بنظائر لها، مثل ما إذا حلف يمين الطلاق بقوله «إن دخلت الدار فأنت طالق»، أو «وإن كلمت زيداً فأنت طالق»، فقالت بعد ذلك، قد دخلتها بعد اليمين، أو كلمت زيداً، وكذبها الزوج، إنها لا تصدق، ولا تطلق، حتى يعلم ذلك ببيّنة أو بإقرار الزوج. وقياساً أيضاً على نظائر أخرى مثل «لو قال لها: إذا حضت، فإن عبدي حر، أو قال: فامرأتي الأخرى طالق، فقالت: قد حضت وكذبها لم يعتق العبد، ولم تطلق المرأة الأخرى».

أما وجه نفيه الذي منع من الأخذ بوجه الإثبات، فهو قول الله تعالى ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾[1]، وما روي عن السلف من أن المراد به الحيض والحمل، وروي عن أُبي بن كعب أنه قال: «من الأمانة إن ائتمنت المرأة على فرجها»، دلّ وعظه إياها ونهيه لها عن الكتمان، على قبول قولها في براءة رحمها من الحبل، وشغلها به، ووجود الحيض وعدمه، كما قال تعالى في الذي عليه الدين: ﴿فَلْيُؤَدِّ

(١) سورة البقرة، الآية ٢٢٨.

﴿ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَـٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾[١]. فصارت الآية أصلاً في قبول قول المرأة، إذا قالت: أنا حائض، وتحريم وطئها في هذه الحال، فإنها إذا قالت: قد طهرت، حلّ لزوجها قربها. وإلحاقاً للمسألة بقبول قولها أنها معتدة وينقطع بذلك رجعة الزوج، وجعل قولها في ذلك كالبينة في باب إسقاط حق الزوج عنها وانقطاع الزوجية بينهما. وكان المعنى في ذلك: أن انقضاء العدة بالحيض معنى يخصها، ولا يعلم إلا من جهتها، فكذلك تصدق في باب وقوع الطلاق عليها، لأن ذلك معنى يخصها، لأن الطلاق والحيض لا يعلم وجوده إلا من جهتها، ولا يطلع عليها غيرها. ففارق أمر الحيض إذا علق به الطلاق الدخول، والكلام، وسائر الشروط، لأن هذه معان قد يمكن الوصول إلى معرفتها من جهة غيرها، ولأجل ذلك قالوا: إنها لا تصدق على وجود الحيض إذا علق به طلاق غيرها، أو علق به عتق العبد، لأنه إنما جعل قولها كالبينة في الأحكام التي تخصها دون غيرها. فيكون لقولها «قد حضت» حكمان. أحدهما: فيما يخصها ويتعلق بها، وهو طلاقها وانقضاء عدتها، وما جرى مجرى ذلك، فجعل قولها فيه كالبينة. والآخر: في طلاق غيرها، أو في عتق العبد، فصارت في هذا الحال شاهدة كإخبارها بدخول الدار، وكلام زيد، إذا علق به العتق أو الطلاق».

والخلل في هذا الكلام يتجلى بمجموعة أمور:

أحدها: أن الأصل في أي قضية تكون مورداً للتنازع أن لا يصدق المدّعي، ولا ترتب الآثار على الدعوى إلا إذا أقرّ الطرف الآخر بصحة الدعوى أو تقوم البينة على ذلك. وعليه، فأصالة عدم حجية قول المرأة

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٣.

فيما تدّعيه من كونها حائضاً لا يحتاج إثباتها إلى نظائر مثل «إن دخلت الدار فأنت طالق»، بل هذا مقتضى الأصل وليس من القياس في شيء. وإنما يعمل بالقياس، أو تظهر قيمته على القول به، فيما لو كان الأصل يقتضي خلافه فيكون القياس مخرجاً عن الأصل.

الثاني: أن النهي عن الكتمان يستلزم وجوب الإظهار، لكنه لا يستلزم قبول قولها، لعدم الملازمة بينهما إلا ما قد يدعى من لغوية وجوب الإظهار حينئذ وهي دعوى باطلة. لكن ما المانع أن يكون الإظهار حكماً تكليفياً لها بناء على صحة الطلاق بذلك، إذ يكون الطلاق قد وقع صحيحاً في واقع الأمر، وقد علمت هي بذلك لعلمها بأنها حائض، فعليها بيان الحقائق سواء صُدّقت أم لم تصدق. وهذا كما في الشاهد الذي يجب عليه إظهار الشهادة، ومع ذلك توقف الأخذ بقوله على ضم شاهد آخر، أو يمين.

الثالث: أنه إذا قبل قولها في أنها حائض بمقتضى الآية، ترتبت كل الآثار على ذلك، سواء كان متعلقاً بها أم كان متعلقاً بغيرها. ولم يذكر وجه الفرق بين الأمرين حتى يعلم دليله عليه. وهو محض استحسان واشتهاء من دون أي مبرر مذكور، وتركيبات من دون أي مسوغ، فيكون داخلاً في الاستحسان المذموم الذي أنكر أن يكون هو مقصود القائلين به.

الرابع: أنه لو تمت دلالة الآية على قبول قولها في أنها حائض فتترتب الآثار، فإن الآية تكون هي المخرجة عن الأصل لا الاستحسان ولا القياس لا أقوى ولا أضعف.

الخامس: أن التعليل بأن الحيض لا يعرف إلا من قبلها في غير محله، لأنه يمكن للنساء أن تشهد على ذلك وأن تتعرفن عليه، فالحيض يعرف بالفحص وبعلاماته.

المثال الثاني: قال الجصاص: «ومن نظيره أيضاً: المشي في الصلاة أنه معلوم أن القليل منه معفو عنه غير مفسد لها. ألا ترى: أن أبا بكرة ركع دون الصف ثم مشى حتى صار في الصف، فقال (له) النبي ﷺ: «زادك الله حرصاً ولا تعد»، ولم يأمره باستئناف الصلاة. وروي عن ابن عباس أنه قام عن يسار النبي ﷺ يصلي فأداره إلى يمينه ولم يأمره باستئنافها. وروي أن النبي ﷺ كان يصلي فمرّت بهيمة فتقدم النبي ﷺ حتى لصق بالحائط فمرّت البهيمة خلفه، فكان المشي اليسير معفو عنه. ومعلوم مع ذلك أنه لو مشى في صلاته ميلاً أو نحوه فسدت صلاته، ولو جعل كل خطوة منها بحكم نظيرها مما تقدم، لوجب أن لا تفسد صلاته، وإن مشى ميلاً قياساً على المشي اليسير. إلا أنه لما كان هنا أصل آخر قد اتفق المسلمون عليه، وهو المشي الكثير الذي ليس من عمل الصلاة، أنه يفسدها، جعلوا المشي ما دام في المسجد ولم يستدبر القبلة في حكم الخطوة والسير، وأفسدوا الصلاة بالخروج من المسجد، لأن ذلك يشبه سائر الأفعال التي ليست من الصلاة»[1].

والشاهد في هذا المثال على الاستحسان المذموم أوضح، فإن العفو عن المشي اليسير لا يعني أن لنا أن ندعي أن أي مشي هو يسير، بل اليسر له معنى عرفي ليس لنا أن نتجاوزه، وأن تخترع له مصداقاً لا يقرّ به العرف. وبماذا اختلف المشي في المسجد عن المشي خارجه؟ وهل الكون في المسجد مقوّم لهيئة الصلاة والكون خارجها نافٍ لها؟ وما هو المقياس الذي اعتمد، والوجه الذي برّر فيه الفرق بين داخل المسجد وخارجه؟

---

(١) الفصول في الأصول ـ الجصاص، ج٤، ص٢٣٨.

المثال الثالث: وهو من الأمثلة التي سيقت على أنها من الاستحسان المتفق عليه، وتقدم ذكره في ما نقلناه من كلماتهم، على معنى «استعمال الاجتهاد وغلبة الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا»، وهو: نفقات الزوجات قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾. ولا سبيل إلى إثبات المعروف من ذلك إلا من طريق الاجتهاد.

ولا شك أن إثبات المعروف، وما يتعارف عليه من الرزق والكسوة أمر متروك للاجتهاد، لكن ليس اجتهاد الفقهاء، بل لا شأن للفقه في ذلك، بل هو اجتهاد في تشخيص ما عليه العرف، وما هي النفقة المتعارفة للزوجات من كسوة وطعام. فهو أمر نرجع فيه إلى أهل الخبرة في الحياة الاجتماعية. والفقهاء أيضاً يراجعون أهل الخبرة في ذلك. وبالتالي فإن هذا المعنى من الاستحسان لا يدخل في أي تعريف من التعريفات، ولا شأن له بالأحكام الشرعية، ولا في أدلتها، بل هو مرتبط بتشخيص موضوعات الأحكام ومتعلقاتها تشخيصاً خارجياً بعد أن تكون قد شخّصت مفهوماً من خلال الأدلة الشرعية.

المثال الرابع: وهو نظير المثال السابق: قال الله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾، وقال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ وتعديلهما والحكم بتزكيتهما غير ممكن إلا من طريق الاجتهاد.

وهذا كسابقه، فإن عدالة الشهود لا تكون إلا لأهل الخبرة بالشهود، وليس من مختصات القاضي أو الفقيه إلا إذا كانا من معارف الشخص الشاهد. فإن أريد من الاجتهاد اجتهاد أهل الخبرة فهو في المثالين صحيح، لكن زجّه في مباحث الاستحسان في غير محله. وإن أريد اجتهاد الفقهاء فهو غير صحيح جزماً، ولا علاقة للمثالين به.

والخلاصة أن الاستحسان ـ الذي يطلق في كثير من الكلمات في مقابل القياس لا غير ـ مصطلح ضائع المعنى، حتى أنهم في استعمالاته استعملوه في غير ما عرّفوه به، بل استعملوه فيما نفوه عن أنفسهم، وهو الاستحسان مذموم باتفاق الكل، وإلا فلماذا يدّعي القائل بالاستحسان أنه فهم بشكل خاطئ، بل قال بعضهم إن من اتهم أهل الاستحسان بذلك فهذا من قلة ورع قائله[1]. وتبين أنّا في كثير من الموارد لاحظناهم يقدمون الاستحسان في مورد على أدلة من دون أن تكون هناك أية أقوائية، وقد مرت عليك شواهد من ذلك، ولا يسعنا التفصيل أكثر في هذا الموضوع.

نستخلص من كل ذلك أن الاستحسان لا يصلح دليلاً ولا طريقاً لمعرفة ملاكات الأحكام الشرعية ولا الأحكام نفسها، كما أنه بمعنى اتباع أقوى الأدلة، لا بد أن تكون الأقوائية قد ثبتت بدليل لا بميل نفس لها. ولا فرق بين نفس المجتهد وغيره في أن ميلها إلى شيء لا يجعلها أقوى من غيره.

(١) أصول السرخسي ـ أبو بكر السرخسي، ج٢، ص٢٠٠.

الفصل الثاني

منصوص العلة

ومن الطرق التي تعتمد لاستكشاف المقاصد، النظر في علل الأحكام. ويستعمل مصطلح العلة عادة في عالم التكوين. وهي في الأساس مصطلح فلسفي، ومصاديقه لا تحدد إلا بالاستناد إلى العقل الذي ينتزع لابدّية وجود ما يسمى بالمعلول عند وجود العلة، أو لابدية وجود علة لما لا يمكن وجوده من دونها وهو المعلول. وهذه اللابدية لا تخضع للمقاييس الحسية والتجارب العلمية، ومن هنا حق للعلوم المادية أن تنكر هذا المصطلح، وتخرجه من دائرة التداول إلا بنحو من المجاز.

وعندما يستعمل هذا المصطلح في عالم الشريعة، تواجهنا عدة مصاعب أو عدة عناوين، لأن العلة تارة تكون علة الأحكام بمعنى المصالح والمفاسد التي تسمى أيضاً بملاكات الأحكام، وهذه هي العلة في مقام الثبوت. وتارة تكون بمعنى ما جعله الشرع علامة على وجود الملاك أو محلاً لوجوده أو ملازماً له، وهو ما عرف باسم موضوع الحكم، وهذه أيضاً تلحق بالعلة السابقة. وتارة ثالثة علة العلم بالحكم أي علة في مقام الإثبات والدلالة. فمثل قولنا الخمر حرام لأنه مسكر، يكون الإسكار هو العلة، لكن بالنحو الثاني أو النحو الثالث، لأن

الإسكار ليس هو نفس المفسدة التي دعت إلى تشريع الحرمة، بل هو إما علامة على ثبوت الحكم بالنحو الإثباتي أو علامة على وجود المفسدة. والعلة بالنحو الثاني والأول لا يقبل بها الذين ينكرون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وإنما تكون مقبولة عندهم بالنحو الثالث.

وقد اشتهر الخلاف بين العلماء في تحديد الفرق بين العلة في عالم التكوين والعلة في عالم التشريع. ونحن نعلم أن المصلحة نفسها ليست علة تامة لثبوت الحكم، لأن ارادة الله تعالى هي العلة الحقيقية، فليس هناك ما يلزم الله تعالى بتشريع وجوب عند وجود مصلحة أو تشريع تحريم عند وجود مفسدة. وبهذا المعنى لا يصح عدّ المصالح والمفاسد عللاً تامة، نعم صحّ اعتبارها ملاكات الأحكام بمعنى أنها التي يشرّع الله تعالى عندها الوجوب أو الحرمة، بمعنى أن كل وجوب لا بد أن يكون تابعاً لمصلحة في متعلقه، كما أن كل تحريم لا بد أن يكون لمفسدة في متعلقه، دون أن يعني هذا أن كل مصلحة تستلزم وجوباً وكل مفسدة تستلزم تحريماً، لأن المصلحة قد تكون مزاحمة بمصلحة أو مفسدة أهم أو مساوية، أو تكون المفسدة مزاحمة بمصلحة أهم أو مساوية، وربما تكون تلك المصلحة هي ترك المكلف حراً بعض الشيء حتى لا تكثر عليه التضييقات، وهو ما يسمى بمصلحة التسهيل.

وعلى ضوء الاختلاف بين القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وعدمه اختلفوا في تفسير العلة:

فقد عرّفها الغزالي بمناط الحكم، وفسّر مناط الحكم بقوله: «ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه. ومن هذا التعريف يعلم أن غرضهم من العلة ليس مدلولها الفلسفي، أعني ما أوجبت

معلولها لذاتها ولم يتخلف عنها، وهي المؤلفة من المقتضى والشرط وعدم المانع، بل غرضهم منها ما جعله الشارع علامة على الحكم».
وقال أيضاً: «لأن العلة الشرعية علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها، إنما معنى كونها علة نصب الشارع إياها علامة، وذلك وضع من الشارع».

وأضاف بعضهم إلى كونها أمارة وعلامة اعتبار المناسبة بينها وبين الحكم. وأرادوا بالمناسبة أن تكون مظنة لتحقيق حكمة الحكم. أي إن ربط الحكم بها وجوداً وعدماً من شأنه أن يحقق ما قصده الشارع بتشريع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر.

وقد فضّل بعض الأصوليين أن يعرف العلة بأنها الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علامة على الحكم مع مناسبته له[١].

العلل الشرعية حقيقية أم معرفات:

وهذا يقودنا إلى بحث لطيف يتعلق بما إذا كانت العلل الشرعية عللاً حقيقية أم معرفات. وفي كلام الغزالي المتقدم تصريح بأنها معرفات.

وقد وافقه على ذلك المحقق البحراني مستشهداً «بتعليل وجوب العدة على المطلقة أن ذلك لاستبراء الرحم من الولد مع وجوب العدة وإن كان قد فارقها قبل الطلاق بعشر سنين مثلاً، وورد في علة استحباب غسل الجمعة أن الأنصار كانت تحضر الصلاة وتأتي من نواضحها فيتأذى

(١) الأصول العامة للفقه المقارن السيد محمد تقي الحكيم، ص٣٠٣.

الناس بريح آباطهم، فأمر صلى الله عليه وآله بالغسل لذلك... إلى غير ذلك من العلل التى يقف عليها المتتبع»[١].

ويبدو أنه في كلامه قد مزج بين الحكمة والعلة، وسيأتي بيان الفرق بينهما.

وميّز النراقي بين مقام المعرفة ومقام التشريع. فالعلل «الشرعية إنما تكون معرفة في الأدلة والأسباب لا في ما جعل علة للأحكام، فإن الأصل فيها العلية الحقيقية»[٢]. وعلى هذا الأساس حكم بأن شرط الجمعة أن يكون الإمام هو الفقيه أو الإمام المعصوم، لأن المروي في العلل والعيون في علل صلاة الجمعة أنه قال: فإن قال قائل: فلم صارت الجمعة إذا كان مع الإمام ركعتين وإذا كان بغير إمام ركعتين وركعتين؟ قيل: لعلل شتى ـ إلى أن قال ـ: ومنها أن الصلاة مع الإمام أتم وأكمل، لعلمه وفقهه وفضله وعدله ـ إلى أن قال ـ: فإن قال قائل: فلم جعلت الخطبة؟ قيل: لأن الجمعة مشهد عام، فأراد أن يكون للأمير سبب إلى موعظتهم، وترغيبهم في الطاعة، وترهيبهم عن المعصية، وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم، ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق ـ إلى أن قال ـ: وليس بفاعل غيره ممن يؤم الناس في غير يوم الجمعة. فإن قال: فلم جعلت خطبتين؟ ـ إلى أن قال ـ: والأخرى للحوائج والأعذار والإنذار والدعاء وما يريد به أن يعلمهم من أمره ونهيه ما فيه الصلاح والفساد». وقد قرّر ذلك النراقي بأنه عليه السلام «جعل أولاً علة الركعتين علم الإمام وفقهه وفضله. وظاهر أن مجرد كونه كذلك في بعض الأوقات لا يصلح علة للسقوط دائماً، فلا بد من

---

(١) الحدائق الناضرة، ج٩.

(٢) مستند الشيعة للمحقق النراقي، ج٦.

اشتراط هذه الأوصاف في الإمام، ولا يشترط في إمام الجماعة اتفاقاً، فيكون إمام الجمعة غيره، فهو إما الفقيه أو إمام الأصل، لعدم الفصل، ثم بملاحظة ما يلحقه من الكلام يتعين الثاني. وثانياً علة الخطبة حصول سبب للأمير، وليس هو إلا الإمام أو نائبه الخاص». ثم قال: «وتوقيفهم على ما أراد»، وليس هذا شأن كل إمام جماعة. ثم قال: «وليس بفاعل غيره». ثم قال: «وما يريد أن يعلمهم من أمره ونهيه». وإثبات شيء من العلم والفقه والفضل لكل إمام جماعة ـ مع أنه ممنوع ـ يجعل العلة لغواً»[١].

لكنه في موضع آخر، ذهب إلى ان العلل الشرعية معرفات لا ينتفي المعلول بانتفائها، فإنه قد يكون وجود العلة في بعض الأفراد علة للحكم في الجميع، فهو هنا يتحدث عن علة الحكم، ويسمح بالتخلف وهو ما صرّح بخلافه سابقاً[٢].

والحقيقة تقال: إنه إن كان المراد من كون العلل الشرعية حقيقية أنها شرط في الحدوث والبقاء، فهذا يمكن ردّه، فإن ما يمكن عده من العلل قد يكون علة حدوث، وليس علة بقاء، فلا يشترط بقاء العلة مع المعلول في بقاء المعلول. وإن كان القصد من ذلك أنها علل تامة لا يمكن أن يتخلف عنها المعلول أي الحكم الشرعي، بحيث يصير الله تعالى مقهوراً في تشريع الحكم، فالعلل الشرعية ليست كذلك أيضاً. ومن هنا قال السيد المرتضى وغيره: «إن العلل الشرعية إنما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل، أو عن وجه المصلحة فيه»[٣].

وإن أريد بكون العلل الشرعية معرفات أن لا دخل لها في ثبوت

---

(١) مستند الشيعة، ج٦.
(٢) مستند الشيعة، ج١٧.
(٣) الذريعة (أصول فقه) السيد المرتضى، ج٢، ص٦٨٤.

الحكم وتشريعه على الإطلاق، فهذا أيضاً كلام غير صحيح على إطلاقه، فإن من العلل الشرعية ما يكون من مبادئ الأحكام وملاكاتها.

وبعد كل ذلك، فلا أثر لهذا الخلاف، على ما صرح به المحقق الأردبيلي(قده) مبيناً ذلك بأن: معنى المعرفية: العلامة التي نصبها الشارع دليلاً على الحكم، بمعنى كل من له أهلية معرفة الحكم إذا عرفها، يعرف ثبوت الحكم من الله تعالى في تلك الواقعة، فلا معنى للتخلف أصلاً. ولأنه لو جاز فيها، لما أمكن القياس، لجواز التخلف، فلا يتعدى الحكم إلى الفرع»[١].

ومن الضروري هنا أن ننبه على أن العلماء قد يستعملون كلمة العلة ويريدون بها ما يعمّ موضوعات الأحكام، ولا يخلو هذا من تسامح في التعبير. والعلة التي نتحدث عنها هنا، ما جعلها الشرع المقدس سبباً في ثبوت حكم لموضوع، سواء جعلنا السبب معرفاً أم مؤثراً تأثيراً حقيقياً تاماً أو ناقصاً. فإن النقصان هو باعتبار توقف تماميته على أن يتبنى الشرع لهذا السبب، فإذا شرّع الله تعالى حكماً وعلّله بسبب ما، فالتمامية تكون قد تحققت، وبناءً عليه يمكن التعميم بمقدار عموم العلة، والتخصيص بحسبها. لكن يبقى البحث حينئذ مفتوحاً على كيفية معرفة العلة.

والصور المفترضة لمعرفتها هي على أنحاء، أهمها التنصيص عليها.

منصوص العلة:

والأخذ بمنصوص العلة وتعميم علته إلى كل مواردها، وتطبيق الحكم عليها بحسب مورد التعليل هو المشهور بين العلماء. فإذا قال «لا

(١) مجمع الفائدة والبرهان، ج١٢.

تشرب الخمر لأنها مسكرة» علم أن المحرم هو كل مسكر سواء كان خمراً أم لم يكن وعلم أن الإسكار هو ما يدل على المقصد من التحريم، فيكون ببركة التعليل مقصداً عاماً يسري معه الحكم حيثما تحقق. ولهذا حرم العلماء شرب الحشيشة والمخدرات، فإنهما من المسكرات. والعلة كما تعمم كذلك تخصص، أي كما أن التعليل يدلنا على أن الحكم يشمل كل موارد التعليل، يدل أيضاً على أن الدائرة المحرمة من الموضوع هي الدائرة الملائمة للتعليل. فلو قال لا تشرب الرمان لأنه حامض علم أن مقصد النهي متقوّم بالحموضة، فلا يكون مطلق الرمان محرماً بل خصوص الرمان الحامض.

ورغم أن هذه القضية متفق عليها من حيث المبدأ، إلا أنهم اختلفوا في بعض تفاصيلها الصغروية. ذلك أن شرط العلة المنصوصة التي تسمح بالتعدية عن مورد النص والتعميم، أن تكون العلة هي تمام المناط في الحكم، إما بأن يصرح بذلك في النص، أو يكون ذلك واضحاً من النص نفسه، بحيث لا يوجد أي احتمال معتدّ به على خلافه. وكمثال على ذلك يذكرون أيضاً مثال الخمر والرمان.

قال المحقق الحلي: «النص على علة الحكم وتعليقه عليها مطلقاً يوجب ثبوت الحكم إن ثبتت العلة، كقوله: الزنا يوجب الحد والسرقة توجب القطع. أما إذا حكم في شيء بحكم ثم نص على علته فيه، فإن نص مع ذلك على تعديته وجب، وإن لم ينص لم يجب تعدية الحكم إلا مع القول بكون القياس حجة. مثاله: إذا قال: الخمر حرام لأنها مسكرة، فإنه يحتمل أن يكون التحريم معللاً بالإسكار مطلقاً، ويحتمل أن يكون معللاً بإسكار الخمر، ومع الاحتمال لا يعلم وجوب التعدية[1]».

(١) معارج الأصول المحقق الحلي، ص١٨٢.

فنقطة النقاش إذن، هي في انحصار المناط بالإسكار وكونه تمام العلة. فإذا كان التعليل محتملاً لكونه في مقام بيان جزء العلة ويكون الجزء الآخر هو الموضوع، فلا يكون كل مسكر محرماً، بل يكون المحرم خصوص المسكر الخمري. فالعلة المنصوصة إنما تنفع إذا أمكن إلغاء خصوصية الموضوع، وإثبات أن الحكم مرتبط بالعلة نفسها، بحيث يمكن أن نضيف الحكم إلى العلة مع حذف الموضوع، دون أن يتغير شيء من المعنى. فلو صح لنا أن نقول إن المفهوم من قولهم عليهم السلام: «لا تشرب الخمر لإسكارها»، لا تشرب المسكر، صحّ التعميم، وإلا لم يصح.

ولعلّه لأجل هذا، حكي عن السيد المرتضى إنكار قيمة منصوص العلة محتجاً عليه بأن: «علل الشرع إنما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل أو عن وجه المصلحة فيه. وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة، ويكون في أحدهما داعية في فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه. وقد يكون مثل المصلحة مفسدة. وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه».. إلى أن قال: «فإذا صحت هذه الجمل لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس، وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه»[(١)].

فهو في الحقيقة ينكر استفادة العلية التامة ويبدي احتمال أن يكون ما ذكر علة ليس علة تامة،بل جزء العلة يتمم الموضوع، فالمفسدة وراء النهي متقوّمة بالخمر، ومنشأ الفساد فيها مسكريتها وخمريتها.

وعقدة بحث القياس هي في كون العلة التي يقاس عليها الحكم،

(١) الذريعة في أصول الفقه للسيد المرتضى، ج٢، ص٦٨٤.

ويسري من الأصل إلى الفرع، علة أولاً أم لا. وعلى تقدير كونها علة فهل هي تمام العلة أم لا؟

فمثل قوله تعالى: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ لا يدل على أن علة تحريم الخمر والميسر كون الضرر أكثر من النفع. ولو فرض استظهار العلية فلا تدل الآية على أن تمام المناط في الحكم هو هذا، حتى نعمّم الحكم إلى كل مورد كان ضرره أكثر من نفعه.

ولم يقل أحد من علمائنا بعدم حجية القياس في مورد العلة التامة، أي ما دل النص فيه على كون شيء ما هو تمام المناط في التشريع. فإن معنى تماميته التعميم حيثما وجد. ومثل هذا حجيته عقلية قطعية تامة، لا تحتاج إلى دليل من الشرع. فالنقاش في حجية القياس إنما هو بلحاظ التطبيق لا بلحاظ المبدأ. لكن لما كثر استعمال لفظ القياس في موارد عدم الجزم بالعلة، أو عدم الجزم بتماميتها، والاكتفاء بمطلق وصف مشابه ونحو ذلك، اشتهر لدى علماء الإمامية رفضهم العمل بالقياس. وبحسب تعبيرات المناطقة، لا نقاش في صورة القياس وإنما النقاش في مادته وإثبات صحة مقدمتيه.

ولما ذكرنا، يظهر صحة ما قاله العلامة الحلي من أن النزاع لفظي «لأن المانع إنما يمنع من التعدية لأن قوله: حرمت الخمر لكونه مسكراً محتمل لأن يكون في تقدير التعليل بالإسكار المختص بالخمر فلا يعمّ، وأن يكون في تقدير التعليل بمطلق الإسكار فيعم. والمثبت يسلم أن التعليل بالإسكار المختص بالخمر غير عام، وأن التعليل بالمطلق يعم. فظهر أنهم متفقون على ذلك. نعم النزاع وقع في أن قوله «حرمت الخمر لكونه مسكراً» هل هو بمنزلة علة التحريم للإسكار أم لا؟ فيجب أن

يجعل البحث في هذا، لا في أن النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها، فإن ذلك متفق عليه»(١).

فالاتفاق في الكبرى لا ينافي النقاش في الصغرى، ولهذا تجد أن مصب النقاش في منصوص العلة يرتكز على ما إذا كانت علة تامة أم لا، وليس في التعدي عن مورد النص إذا ثبتت تمامية العلة. وإذا لاح من كلمات بعض الفقهاء ما يوحي بأن الخلاف هو في التعدي فهو من تسامحهم في تعبيراتهم، مثل قول صاحب الجواهر: «إن العلة المنصوصة تتعدى على الأقوى ولانتفاء الفائدة بدونه»(٢). فكلامه مشعر بأن هناك من يرفض تعدي الحكم في العلة المنصوصة، وليس هذا مراده، بل يريد إثبات أن ظاهر تعليل الحكم بشيء أنه تعليل بما هو تمام المناط، ولهذا تتم التعدية. ولو لم يكن تمام المناط لانتفت الفائدة بدونه.

ولا بأس من نقل كلمات جمع من العلماء ليصير المطلب أجلى للباحث:

قال الفاضل التوني: «واختلف أصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة، مثل أن يقول: (حرّمت الخمر لإسكاره)، فهل يجوز القول بتحريم غيره من المسكرات بمجرد ذلك أو لا؟ فأنكره السيد المرتضى. وقال به العلامة وجماعة. والحق أن يقال: إذا حصل القطع بأن الأمر الفلاني علة لحكم خاص، من غير مدخلية شيء آخر في العلية، وعلم وجود تلك العلة في محل آخر، لا بالظن بل بالعلم، فإنه حينئذ يلزم القول بذلك الحكم في هذا المحل الآخر، لأن الأصل حينئذ

(١) الحدائق الناضرة، ج١، ص٦٣.
(٢) جواهر الكلام، ج٢٨، ص٤١٧.

يصير من قبيل النص على حكم كل ما فيه تلك العلة، فيخرج في الحقيقة عن القياس. وهذا مختار المحقق أيضاً. ولكن هذا في الحقيقة قول بنفي حجية القياس المنصوص العلة، إذ حصول هذين القطعين مما يكاد ينخرط في سلك المحالات، إلا في تنقيح المناط، على ما مرّ[١].

قال المحقق النائيني، فيما حكاه عنه مقرروا بحثه الفقهي في المكاسب: «المناط في الاستدلال إذا كان العلة المنصوصة، فيتعدى منها إلى كل مورد توجد فيه العلة. وبالجملة استفادة حكم غير ما ذكر في النص عما ذكر فيه على أنحاء:

منها ما إذا علم عدم الفرق بين ما ذكر فيه وغيره، كما إذا سئل عن رجل صلّى بغير وضوء، فقيل: يعيد.

ومنها ما إذا اشتمل الكلام على عموم يشمل المورد وغيره، كما إذا سئل عن رجل شكّ في السجود بعدما قام، فقيل: «كلما شككت في شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء».

ومنها ما إذا كان مشتملاً على علة لا يحسن التعليل بها إلا إذا كانت العلة بمنزلة الكبرى الكلية والمورد بمنزلة الصغرى، كما لو قيل لا تشرب الخمر لأنه مسكر»[٢].

وفي تقرير آخر: «إن مورد المنصوص العلة، عبارة عما إذا كان عموم العلة صالحاً لأن يجعل كبرى كلية لو انضم إلى الحكم المعلل بها لحصل منهما قياس بصورة الشكل الأول، كما في قوله الخمر حرام لأنه مسكر، حيث يقال الخمر مسكر، وكل مسكر حرام. ولا بد من أن

---

(١) الوافية ـ الفاضل التوني، ص٢٣٧.
(٢) منية الطالب، تقرير بحث النائيني للخوانساري، ج٢، ص١٦.

تكون صحة الاستدلال به متوقفة على قابليته لهذا الانضمام، بحيث لولاها لم يكن الاستدلال به صحيحاً. وهو لا يتحقق إلا فيما إذا كان الحكم المعلل عاماً، ولم يكن فيه جهة اختصاص بالموضوع المذكور في الخطاب، كما في مثال الخمر حرام، حيث إن الحرمة لا تكون مختصة بخصوص الخمر، بل كل حرام فهو حرام، ولم يكن للموضوع أيضاً منشأ لاختصاص الحكم به. وأما لو كان كذلك فيخرج عن مورد منصوص العلة، فإن حصل حينئذ مناط قطعي للتعدي عن مورد الحكم إلى غيره يدخل في مستنبط العلة بالمناط القطعي، وإلا فيخرج عن تنقيح المناط أيضاً. وحكم منصوص العلة هو التعميم بلا حاجة إلى مناط قطعي أو غيره، لكون الدليل بمدلوله اللفظي متكفلاً للعموم. وحكم مستنبط العلة هو احتياج التعميم إلى القطع بالمناط»[1].

وفرّق السيد كاظم الحائري بين التعليل بعلة وبين التعليل بحكمة فقال: «إن التعليل الموجب للتعدي هو التعليل بصفة مشتركة بين موضوع الحكم والمتعدي إليه، لاستظهار العرف أن تلك الصفة هي الموضوع وليس المتعدى منه، كما في مثل (لا تأكل الرمان لأنه حامض) حيث نتعدى إلى كل حامض، أو (لا تشرب الخمر لأنه مسكر) حيث نتعدى إلى كل مسكر، لا التعليل بحكمة ليست وصفاً للموضوع، بل كانت نتيجة من نتائج العمل بالحكم، كأن يقال مثلاً: إن الله أوجب الزكاة لأنها ترفيه على الفقراء بفضل مال الأغنياء، فيتعدى إلى كل عطاء فيه ترفيه على الفقراء بفضل مال الأغنياء، أو يقال مثلاً: (صوموا حتى تصحّوا)، فيثبت بذلك وجوب كل ما يؤثر في صحة البدن، أو يقال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ

---

(١) كتاب المكاسب والبيع تقرير بحث النائيني للآملي، ج٢، ص٤٥٢.

﴿وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[١]، فيقال: متى ما تجمّع مال كثير لدى أحد يجب توزيعه وتفتيته، كي لا يكون دولة بين الأغنياء، ونحو ذلك. فالتعليل بملاكٍ ما لا يعني أن ذاك الملاك أينما وجد سرى الحكم، إذ نحتمل أن المولى لم يهتم بذاك الملاك، إلا بمقدار الحكم المعلل، ولو لمانع في غير مورد الحكم. وإنما نتعدى في مورد التعليل بالصفة المشتركة بين موضوع الحكم وشيء آخر، وذلك لاستظهار العرف كونها هي الموضوع، لا ما فيه الصفة.. وقد تقتضي المناسبة والارتكاز عند شيء موضوعاً، ولو ذكر بصيغة الملاك، من قبيل (لا تشرب الخمر كي لا تسكر) فإن العرف يفهم منه بمناسبات الحكم والموضوع والارتكاز معنى (لا تشرب الخمر لأنه مسكر)[٢].

الحكمة والعلة:

وهذا يصلح مقدمة لبيان قضية من مهمات مباحث المقاصد، وهي الفرق بين الحكمة والتعليل، فقد عرفت الحكمة بأنها «هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم»، أي: ما قصد إليه الشارع من جلب نفع ودفع ضرر. والفارق بينها وبين العلة، أن العلة أخذ فيها قيد الانضباط والحكمة ولم يؤخذ فيها ذلك القيد. ولذا لم يجعلها الشارع أمارة على حكمه، ولم يدر الحكم معها وجوداً وعدماً، بخلاف العلة والسبب في حدود تعريفيهما السابقين[٣].

والسر في هذا الفرق بين الحكمة والعلة، مع أن الحكمة هي في نهاية المطاف نحو من أنحاء العلة، يكمن في أن العلة تطلق حيث تكون

---

(١) سورة الحشر، الآية ٦.

(٢) القضاء في الفقه الإسلامي ـ السيد كاظم الحائري صفحة ٣١٤.

(٣) الأصول العامة للفقه المقارن السيد محمد تقي الحكيم، ص٣٠٣.

أطلقت إلى المكلف، وكانت هي تمام المناط في التشريع يمكن إلقاؤه للمكلف من دون أن يكون هناك أي داعٍ للتحفظ والاحتياط تجاه أي خلل قد يقع فيه المكلف حين تطبيق المناط والاستفادة منه، إما لأن الخلل لن يقع، أو لأنه إن وقع فإن خطورته ليست بقدر يزاحم مصلحة إيكال الأمر إلى المكلف في مجال التطبيق. بينما الُحكمة تطلق في أحد موردين:

الأول: في العلة الناقصة التي لا تكون المناط التام للتشريع، بل تكون جزءاً منه، ويكون هناك جزء من العلة يختص بالشرع نفسه يكون قد تحفظ به لنفسه، ولم يتم إلقاؤه للمكلف حذراً من خلل خطير قد يقع فيه المكلف لو أوكل أمر تطبيقه إليه، إما لجهل من المكلف في التطبيق أو حذراً من أي تلاعب من قبل المكلفين أنفسهم في تطبيقها، يرى الشرع ترتب مضارّ خطيرة إن على مستوى المجتمع أو الشريعة، جرّاء ذلك التلاعب أو الخطأ. وبعبارة أخرى، تكون هناك مقاصد للشريعة أريد حفظها من خلال التكتم على تمام العلة لا يؤمن معها من الإنسان حفظها لو أوكل الأمر إليه، ولهذا يكون مورد الحكمة دائماً مورداً محفوفاً بالتعبد، ليس لنا أن نستخلص من الحكمة علة تامة نطبقها نحن.

الثاني: في العلة التامة التي لم تلق إلينا لنطبقها نحن للأسباب المشار إليها. والفرق بين هذا المورد وسابقه أنه في سابقه كان هناك جزء علة مخفي علينا، وهنا لا يوجد جزء مخفي علينا، بل تكون الحكمة هي العلة التامة، لكنها لم تلق إلينا لتطبيقها لما سبق. فما دام لم يرخص لنا بتطبيقها، فلا مجال للتعامل معها كعلة تامة إذ يكون الشرع نفسه قد حصر تطبيق ذلك به. ولهذا نجده هو الذي يحدد موارد انطباق

تلك العلة، وإن كان في الحقيقة قد يرجع هذا المورد إلى سابقه من جهة أن الحؤول دون سوء التطبيق أو خطئه، جزء من العلة ولو على سبيل رفع المانع.

وكمثال على ذلك، نذكر مثال الحكم بالعدة على المرأة. فقد يقال إن تمام العلة فيها هو عدم اختلاط الأنساب، وفي هذه الحال يقال إنه لا داع لهذه العدة فيما لو طلقها زوجها بعد فراق عنها استمر عشر سنين مثلاً دون أن يقترب منها، إذ سيكون حال هذه المرأة حال التي طلقت وهي يائس، أي في سن من لا تحيض، أو طلقت قبل أن ينقلها زوجها إلى منزلها الزوجي أو قبل أن تحصل العلاقة الكاملة بينهما. ولهذا يتساءل البعض لماذا هذه لا عدة عليها بينما تلك عليها العدة لمجرد أن زوجها كان قد قاربها قبل عشر سنين، ولم تبلغ سن اليأس حين الطلاق.

والحقيقة أن هذا التساؤل يناقض نفسه بنفسه، إذ ما دام الشرع نفسه قد نص على هذه الفروق، فهذا يكشف عن أن الحؤول دون اختلاط الأنساب ليس هو العلة التامة. فلو ورد في النصوص ما يشير إلى تلك الغاية وذلك المقصد، علمنا أنه من قبيل الحكمة لا العلة التي يدور الحكم مدارها. إذ لو كان الحكم دائراً مدارها، لكان الشرع هو الأولى بأن يلتزم بعليتها، فعدم التزامه بها دليل على عدم كونها كذلك. إذن لا يصح أن ننطلق من كون ذلك المقصد هو العلة لنرتب اعتراضاً على ذلك التفصيل ما دام التفصيل تفصيلاً شرعياً ورد به النص وليس تفصيلاً ابتدعه فقيه ما.

إذن هناك جزء آخر من العلة أو علة بديلة لم يتم بيانها أبقت الحكم في مورد انتفاء العلة الأولى، وتكون هي الملاك في الحكم

بالعدة حال عدم وجود أي تخوف من اختلاط الأنساب. ولتكن هذه العلة احترام العلاقة الزوجية، أو تقديم فرصة أمام أي مصالحة ممكنة بين الزوجين اللذين تمت العلاقة بينهما، إذ أن العدة التي تكون بين الزوجين هي ـ في العادة ـ عدة رجعية، فلماذا لا تكون هذه المصلحة الاجتماعية أحد الأسباب المنظورة في تشريع العدة.

ولأن الشريعة أعطت احتراماً خاصاً للعلاقة الزوجية، نجد تشريع عدة الوفاة التي تجب على كل امرأة مات زوجها سواء كانت صغيرة أم يائسة، وسواء اكتملت العلاقة أم لم تكتمل.

وربما يكون أحد الأجزاء المخفية للعلة، الاحتياط والتحفظ عن أي تلاعب بعد أن اكتملت العلاقة في سن معين يمكن فيه الحمل. وربما تكون هناك أمور أخرى دخيلة في التشريع.

وقد تطلق الحكمة على مورد تكون فيه المصلحة المبينة من نتائج الحكم وليست من مقاصده وأهدافه.

مفهوم الموافقة

يعتبر مفهوم الموافقة من الأنماط الاستدلالية المتبعة في فهم المقاصد، فإنه إذا كانت هناك علاقة بين مقصد وآخر، وهي علاقة أولوية قطعية، بأن علمنا بأنه لو كان المراد أحد المقصدين، فالآخر يكون مراداً بطريق أولى، ثم قام دليل لفظي على أن الأول كان مراداً، نستنتج من ذلك بشكل فوري إرادة المقصد الثاني، وهذا ما يسمى بالملازمة أو بالأولوية القطعية، وإذا قيس إلى عالم الدلالة قيل له مفهوم الموافقة.

والمفهوم مصطلح خاص بعلم الأصول، لا يراد به المعنى اللغوي وإن لا يخلو المعنى الاصطلاحي عن مناسبة ما معه، ويقابل المفهوم

مصطلح المنطوق. وقد قسموا المفهوم إلى قسمين: موافقة ومخالفة واختلفوا في تعريفهما، وليس لنا غرض في تحقيق ذلك هنا، والمعروف من معنى مفهوم الموافقة هو ما كان الحكم المستنتج من الكلام حكماً موافقاً له من حيث السلب والإيجاب والحكم، وإن كان قد يخالفه من حيث متعلق الحكم أو موضوعه أو بعض خصوصياته.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ يفهم منه النهي عن الضرب. فالنهي موجود في المنطوق والمفهوم، ولكن متعلق النهي في المنطوق غير متعلق النهي في المفهوم. فيكون النص بياناً للنهي عن كل مراتب الأذية ببيان النهي عن أدنى مراتبها. والأولوية هنا قطعية وهي تعرف من خارج النص. ويسمى مفهوم الموافقة أيضاً بفحوى الخطاب.

وإذا كان للنص مفهوم موافقة وللشريعة موقف مغاير له، فلا بد أن يرد نص آخر يوضح عدم صحة ما يدّعى من أولوية قطعية، لا لأجل أن النص يخالف العقل القطعي الجازم، بل لبيان أن ما يتوهم من أنه من العقلي القطعي الجازم غير صحيح.

ومن أمثلة ذلك، ما رواه الشيخ الصدوق بسنده عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل. قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال ثلاثون. قلت قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي قاله شيطان.

فقال: مهلاً يا أبان، هكذا حكم رسول الله إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست محق الدين».

قال الشيخ المظفر: فهنا في هذا المثال، لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الأولوية تعدية الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقة. وإنما الذي وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه إلا جهة الأولوية، إذ تصور بمقتضى القاعدة العقلية الحسابية أن الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الإبل، فلا بد أن يكون في قطع الأربع أربعون، لأن قطع الأربع قطع للثلاثة وزيادة. ولكن أبان كان لا يدري أن المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد وهي مائة من الإبل.

والخلاصة أن مفهوم الموافقة ملحق بمنصوص العلة، وهكذا حال الأولوية القطعية، أما إذا كانت الأولوية ظنية، أو العلة المستكشفة قد استكشفت بطرق تحليلية غير قطعية، ففي هذه الحال لا يمكن الجزم بأن المقاصد التي دعت لتشريع الحكم في مورد العلة المحتملة، ملازمة دائماً لتلك العلة، وإنما نحتمل الملازمة لاحتمال العلية، وهذا لا يكفي لتعميم الحكم حيثما نجد تلك العلة المظنونة، إلا إذا قام الدليل القطعي على صحة ذلك، وهو غير موجود في مثل تلك الأحوال.

الفصل الثالث

المصالح المرسلة

ومن الطرق المفترضة لاستكشاف المقاصد، ما عرف تحت عنوان «المصالح المرسلة»، التي نسب الغزالي اعتبارها إلى الوهم، حين قال في مستصفاه: «من الأصول الموهومة الاستصلاح، وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة»[١].

والاستصلاح مصطلح يشار به إلى المصالح المرسلة، لا إلى طلب كل مصلحة. وقد عرفت في الباب الأول أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها. وهنا يأتي سؤال، أنه إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا تكون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح المصطلح عليها بالمرسلة، وهو ما سيسهل الأمر كثيراً على الفقهاء في استخراج الأحكام الشرعية؟ وهذا السؤال الذي أجاب عنه الغزالي بالرفض، واعتبر الاستصلاح من الأصول الموهومة، علينا في مقام الإجابة عنه أن نشرح ما هو المقصود من المصالح المرسلة، ثم نذكر ما يمكن أن يكون وجهاً يسمح لنا بالاعتماد عليها، فإن ثبت وجه من الوجوه فلا محيص عن القبول بها، وإلا فلا محيص عن الرفض.

---

(١) المستصفى، الغزالي، ص١٧٣.

ولا بد أولاً من تفسير المصلحة هنا، وبيان أقسام المصالح:

معنى المصلحة:

قال الغزالي: «أما المصلحة: فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرّة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع».

وقال المحقق الحلي، بعد أن يفسر المصلحة بأنها ما يوافق الإنسان في مقاصده لدنياه أو لآخرته أولهما: «وحاصله، تحصيل منفعة أو دفع مضرة، ولما كانت الشرعيات مبتنيات على المصالح وجب النظر في رعايتها».

والكلامان متقاربان، وحاصلهما أن المصلحة إذا قيست إلى الإنسان أريد بها ما يحقق مقاصده في الدنيا والآخرة، وإن قيست إلى الشريعة وجب أن يكون المقصود ما يحقق مقاصد الشريعة ويحفظها في تعبير الغزالي، أو رعايتها في تعبير المحقق الحلي.

وللمصالح تقسيمان، تقسيم بالقياس إلى ذات المصلحة وقوتها. وتقسيم بالقياس إلى ما شهد الشرع باعتباره وعدمه، أو قام الدليل عليه وعدمه. وقد تتداخل الأقسام كما سيأتي.

تقسيم أول للمصالح: تقسيم بالقياس إلى نفس المصلحة.

قسّم الغزالي المصالح باعتبار قوتها الذاتية إلى ثلاثة أقسام: الضرورية، الحاجية، التحسينية، وجعل لكل قسم ما يعد بمثابة التكملة والتتمة.

ويظهر من الشهيد الأول في القواعد والفوائد إشارته إلى هذا

التقسيم حيث قال: «الشرع معلل بالمصالح، فهي إما في محل الضرورة. أو محل الحاجة، أو التتمة، أو مستغنى عنها، إما لقيام غيرها مقامها، وإما لعدم ظهور اعتبارها»(١).

وقال فيها أيضاً: «المصالح على ثلاثة أقسام: ضرورية، كنفقة الإنسان على نفسه. وحاجية، كنفقته على زوجته. وتمامية، كنفقته على أقاربه، لأنها من تتمة مكارم الأخلاق. والأولى مقدمة على الثانية، كما أن الثانية مقدمة على الثالثة. والسلم من التمامية، لأنه من تمام المعاش. وكذلك المزارعة، والمساقاة، والمضاربة، وبيع الغائب. .»(٢)

المصالح الضرورية:

قال الغزالي، بعد أن فسر المقصود بالمصلحة هنا حفظ مقاصد الشرع: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة. وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس، أردنا به هذا الجنس. وهذه الأصول الخمسة، حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم وقضاؤه بإيجاب القصاص أدبه حفظ النفوس وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغصاب والسراق إذ به يحصل حفظ

---

(١) القواعد والفوائد ـ الشهيد الأول، ج١، ص٢١٨.
(٢) القواعد والفوائد ـ الشهيد الأول، ج٢، ص١٣٨.

الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها. وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتال والزنا والسرقة وشرب المسكر، أما ما يجري مجرى التكملة والتتمة لهذه المرتبة فكقولنا: المماثلة مرعية في استيفاء القصاص لأنه مشروع للزجر والتشفي ولا يحصل ذلك إلا بالمثل، وكقولنا: القليل من الخمر إنما حرم لأنه يدعو إلى الكثير فيقاس عليه النبيذ، فهذا دون الأول ولذلك اختلفت فيه الشرائع. أما تحريم السكر فلا تنفك عنه شريعة، لأن السكر يسد باب التكليف والتعبد»[1].

حكم المصالح الضرورية:

تارة تكون هذه المصالح كلية وأخرى تكون جزئية:

أما إذا كانت كلية فقال الغزالي، في مقام بيان حكم ما يقع في رتبة الضرورات: «أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين، ومثاله: إن الكفار إذا تترّسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلّطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضاً، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأنّا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل

(١) المستصفى للغزالي، ص١٧٤.

واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب، غريب لم يشهد له أصل معين، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها ضرورة قطعية كلية، وليس في معناها ما لو تترّس الكفار في قلعة بمسلم، إذ لا يحل رمي الترس إذ لا ضرورة فينا غنية عن القلعة فنعدل عنها إذ لم نقطع بظفرنا بها، لأنها ليست قطعية بل ظنية، وليس في معناها جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً، منهم لنجوا وإلا غرقوا بجملتهم، لأنها ليست كلية إذ يحصل بها هلاك عدد محصور، وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين، ولأنه ليس يتعين واحد للإغراق إلا أن يتعين بالقرعة ولا أصل لها، وكذلك جماعة في مخمصة لو أكلوا واحداً بالقرعة لنجوا فلا رخصة فيه لأن المصلحة ليست كلية، وليس في معناها قطع اليد للأكلة حفظاً للروح، فإنه تنقدح الرخصة فيه، لأنه إضرار به لمصلحته، وقد شهد الشرع للإضرار بشخص في قصد صلاحه كالفصد والحجامة وغيرهما، وكذا قطع المضطر قطعة من فخذه إلى أن يجد الطعام فهو كقطع اليد، لكن ربما يكون القطع سبباً ظاهراً في الهلاك فيمنع منه لأنه ليس فيه يقين الخلاص، فلا تكون المصحلة قطعية. فإن قيل: فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة فهل تقولون بها؟ قلنا: قد قال بها مالك رحمه الله، ولا نقول به، لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة، لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى وهي مصلحة المضروب، فإنه ربما يكون بريئاً من الذنب، وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء، فإن كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الأموال، ففي الضرب فتح باب إلى تعذيب البريء. فإن قيل: فالزنديق المتستر إذا تاب فالمصلحة في قتله وأن لا تقبل توبته وقد قال ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فماذا ترون؟ قلنا: هذه المسألة في محل الاجتهاد ولا يبعد

قتله، إذ وجب بالزندقة قتله، وإنما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود والنصارى لأنهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة، والزنديق يرى التقية عين الزندقة، فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد. فإن قيل: رُب ساعٍ في الأرض بالفساد بالدعوة إلى البدعة أو بإغراء الظلمة بأموال الناس وحرمهم وسفك دمائهم بإثارة الفتنة، والمصلحة قتله لكفّ شره، فماذا ترون فيه؟ قلنا: إذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم فلا يسفك دمه، إذ في تخليد الحبس عليه كفاية شره، فلا حاجة إلى القتل، فلا تكون هذه المصلحة ضرورية، فإن قيل: إذا كان الزمان زمان فتنة ولم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب، فليس في إبقائه وحبسه إلا إيغار صدره وتحريك داعيته ليزداد في الفساد والإغراء جداً عند الإفلات، قلنا: هذا الآن رجم بالظن وحكم بالوهم، فربما لا يفلت ولا تتبدل الولاية، والقتل بتوهم المصلحة لا سبيل إليه، فإن قيل: فإذا تترّس الكفار بالمسلمين فلا نقطع بتسلطهم على استئصال الإسلام لو لم يقصد الترس بل يدرك ذلك بغلبة الظن، قلنا: لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسألة وعللوا بأن ذلك مظنون. ونحن إنما نجوّز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع، والظن القريب من القطع إذا صار كلياً وعظم الخطر فيه فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه. فإن قيل إن في توقفنا عن الساعي في الأرض بالفساد ضرراً كلياً بتعريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك، وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة طول عمره، قلنا: لا يبعد أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى قتله إذا كان كذلك، بل هو أولى من الترس، فإنه لم يذنب ذنباً، وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة، وإن لم توجب القتل، وكأنه التحق بالحيوانات الضارية لما عرف من طبيعته وسجيته. فإن قيل: كيف

يجوز المصير إلى هذا في هذه المسألة، وفي مسألة الترس، وقد قدمتم أن المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع، كإيجاب صوم شهرين على الملوك إذا جامعوا في نهار رمضان، وهذا يخالف قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ وأي ذنب لمسلم يتترّس به كافر. فإن زعمتم أنّا نخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كلي، فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الإنزجار عن الجناية حتى يخرج عنها الملوك. فإذا غاية الأمر في مسألة الترس أن يقطع باستئصال أهل الإسلام، فما بالنا نقتل من لم يذنب قصداً، ونجعله فداءً للمسلمين ونخالف النص في قتل النفس التي حرم الله تعالى؟ قلنا: لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد، ولا يبعد المنع من ذلك، ويتأيد بمثله السفينة، وأنه يلزم منه قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها ترجيحاً للكثرة، إذ لا خلاف في أن كافراً لو قصد قتل عدد محصور كعشرة مثلاً، وتترس بمسلم، فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع، بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا في مخمصة إلى أكل واحد، وإنما نشأ هذا من الكثرة ومن كونه كلياً، لكن للكلي الذي لا يحصر حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد، وكذلك لو اشتبهت أخته بنساء بلدة، حل له النكاح، ولو اشتبهت بعشرة وعشرين لم يحلّ. ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم وذراريهم قاتلناهم وإن كان التحريم عاماً، لكن تخصصه بغير هذه الصورة، فكذلك هاهنا التخصيص ممكن، وقول القائل هذا سفك دم محرم معصوم يعارضه أن في الكف عنه إهلاك دماء معصومة لا حصر لها، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي، فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع، من حفظ دم مسلم واحد، فهذا مقطوع به من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل. فإن قيل:

فتوظيف الخراج من المصالح، فهل إليه سبيل أم لا؟ قلنا: لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود، أما إذا خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر، ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام، أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامنة في بلاد الإسلام، فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند، ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج، لأنّا نعلم أنه إذا تعارض شرّان أو ضرران، قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين، وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور، وكان هذا لا يخلو عن شهادة أصول معينة، فإن لولي الطفل عمارة القنوات وإخراج أجرة الفصاد وثمن الأدوية وكل ذلك تنجيز خسران لتوقع ما هو أكثر منه.
وهذا أيضاً يؤيد مسلك الترجيح في مسألة الترس، لكن هذا تصرف في الأموال، والأموال مبتذلة يجوز ابتذالها في الأغراض التي هي أهم منها، وإنما لمحظور سفك دم معصوم من غير ذنب سافك. فإن قيل: فبأي طريق بلغ الصحابة حد الشرب إلى ثمانين، فإن كان حد الشرب مقدراً فكيف زادوا بالمصلحة، وإن لم يكن مقدراً وكان تعزيراً، فلم افتقروا إلى الشبه بحد القذف؟ قلنا: الصحيح أنه لم يكن مقدراً، لكن ضرب الشارب في زمان رسول الله ﷺ بالنعال وأطراف الثياب فقدر ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين، فرأوا المصلحة في الزيادة فزادوا، والتعزيرات مفوضة إلى رأي الأئمة، فكأنه ثبت الإجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة، وقيل لهم اعملوا بما رأيتموه أصوب بعد أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة، ومع هذا فلم يريدوا الزيادة على تعزير رسول الله ﷺ إلا بتقريب من منصوصات الشرع، فرأوا الشرب مظنة

القذف، لأن من سكر هذى ومن هذى افترى، ورأوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء، كما أقام النوم مقام الحدث، وأقام الوطء مقام شغل الرحم، والبلوغ مقام نفس العقل، لأن هذه الأسباب مظان هذه المعاني، فليس ما ذكروه مخالفة للنص بالمصلحة أصلاً».

أما الجزئية، فقد قال الغزالي: «فإن قيل: فما قولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص، مثل المفقود زوجها إذا اندرس خبر موته وحياته، وقد انتظرت سنين وتضررت بالعزوبة، أيفسخ نكاحها للمصلحة أم لا؟ وكذلك إذا عقد وليّان أو وكيلان نكاحين، أحدهما سابق واستبهم الأمر ووقع اليأس عن البيان، بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ومحرمة على زوجها المالك لها في علم الله تعالى؟ وكذلك المرأة إذا تباعد حيضها عشر سنين وتعوّقت عدتها وبقيت ممنوعة من النكاح، هل يجوز لها الاعتداد بالأشهر أو تكتفي بتربص أربع سنين؟ وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعاً؟ قلنا: المسألتان الأوليان مختلف فيهما، فهما في محل الاجتهاد، فقد قال عمر: تنكح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر، وبه قال الشافعي في القديم، وقال في الجديد تصبر إلى قيام البيّنة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش إليها، لأنّا إن حكمنا بموته بغير بينة فهو بعيد، إذ لا تدارس الأخبار أسباب سوى الموت، لا سيما في الخامل الذكر النازل القدر، وإن فسخنا فالفسخ إنما يثبت بنص أو قياس على منصوص، والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من إعسار وجب وعنة، فإذا كانت النفقة دائمة فغايته الامتناع من الوطء، وذلك في الحضرة لا يؤثر، فكذلك في الغيبة فإن قيل: سبب الفسخ دفع الضرر عنها ورعاية جانبها، فيعارضه أن رعاية جانبه أيضاً مهم ودفع الضرر عنه

واجب، وفي تسليم زوجته إلى غيره في غيبته، ولعله محبوس أو مريض معذور، إضرار به، فقد تقابل الضرران وما من ساعة إلا وقدوم الزوج فيها ممكن، فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض. وكذلك اختلف قول الشافعي في مسألة الوليين، ولو قيل بالفسخ من حيث تعذر إمضاء العقد، فليس ذلك حكماً بمجرد مصلحة لا يعتضد بأصل معين، بل تشهد له الأصول المعينة، أما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي، ولم يبلغنا خلاف عن العلماء، وقد أوجب الله تعالى التربص بالإقراء إلا على اللائي يئسن من المحيض، وليست هذه من الآيسات، ما من لحظة إلا ويتوقع فيها هجوم الحيض وهي شابة فمثل هذا القدر النادر لا يسلطنا على تخصيص النص، فإنّا لم نرَ الشرع يلتفت إلى النوادر في أكثر الأحوال، وكان لا يبعد عندي لو اكتفي بأقصى مدة الحمل وهو أربع سنين، لكن لما أوجبت العدة مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد».

المصالح الحاجية:

قال الغزالي: وهي «ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح وتقييد الأكفاء خيفة من الفوات واستغناما للصلاح المنتظر في المآل. وليس هذا كتسليط الولي على تربيته وإرضاعه وشراء الملبوس والمطعوم لأجله، فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق، أما النكاح في حال الصغر فلا يرهق إليه توقان شهوة ولا حاجة تناسل، بل يحتاج إليه لصلاح المعيشة باشتباك العشائر والتظاهر بالأصهار وأمور من هذا الجنس لا ضرورة إليها. أما ما يجري مجرى التتمة لهذه الرتبة فهو

كقولنا: لا تزوج الصغيرة إلا من كفؤ وبمهر مثل، فإنه أيضاً مناسب، ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح، ولهذا اختلف العلماء فيه».

المصالح التحسينية:

قال الغزالي: وهي «ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، مثاله: سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته من حيث إن العبد نازل القدر والرتبة ضعيف الحال والمنزلة باستسخار المالك إياه، فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة، أما سلب ولايته فهو من مرتبة الحاجات، لأن ذلك مناسب للمصلحة، إذ ولاية الأطفال تستدعي استغراقاً وفراغاً، والعبد مستغرق بالخدمة، فتفويض أمر الطفل إليه إضرار بالطفل. أما الشهادة فتتفق أحياناً كالرواية والفتوى، ولكن قول القائل سلب منصب الشهادة لخسة قدره ليس كقوله سلب ذلك لسقوط الجمعة عنه، فإن ذلك لا يشم منه رائحة مناسبة أصلاً، وهذا لا ينفك عن الانتظام لو صرح به الشرع، ولكن تنتفي مناسبته بالرواية والفتوى، بل ذلك ينقص عن المناسب إلى أن يعتذر عنه، والمناسب قد يكون منقوصاً فيترك أو يحترز عنه بعذر أو تقييد، كتقييد النكاح بالولي لو أمكن تعليله بفتور رأيها في انتقاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظواهر لكان واقعاً في الرتبة الثانية، ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها وفي نكاح الكفء فهو في الرتبة الثالثة، لأن الأليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد، لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها إلى الرجال ولا يليق ذلك بالمروءة، ففوّض الشرع ذلك إلى الولي حملاً للخلق على أحسن المناهج، وكذلك تقييد النكاح بالشهادة لو أمكن تعليله بالإثبات عند النزاع لكان من قبيل الحاجات،

ولكن سقوط الشهادة على رضاها يضعف هذا المعنى، فهو لتفخيم أمر النكاح وتمييزه عن السفاح بالإعلان والإظهار عند من له رتبة ومنزلة على الجملة، فليلحق برتبة التحسينات».

حكم القسمين:

قال الغزالي: «الواقع في الرتبتين الأخيرتين، لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل، إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات، فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد الشرع بالرأي، فهو كالاستحسان، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس».

وقال أيضاً عندما أثبت ثلاثة أوصاف في الأخذ بالمصلحة «الضرورة والقطعية والكلية»، على ما حكاه الرازي في المحصول: «وإنما اعتبرنا هذه المصلحة لاشتمالها على ثلاثة أوصاف، وهي أنها ضرورية قطعية كلية، واحترزنا بقولنا ضرورية عن المناسبات التي تكون في مرتبة الحاجة أو التتمة، وبقولنا قطعية عما إذا لم نقطع بتسلط الكفار علينا إذا لم نقصد الترس، فإن هاهنا لا يجوز القصد إلى الترس، وكذلك قطع المضطر قطعة من فخذه لا يجوز، لأنّا لا نقطع بأنه يصير ذلك سبباً للنجاة، وبقولنا كلية عمّا لو تترّس الكافر في قلعة بمسلم، فإنه لا يحل رمي الترس، إذ لا يلزم من عدم استيلائنا على تلك القلعة فساد يعمّ كل المسلمين، وكذا إذا كان جماعة في سفينة ولو طرحوا واحداً لنجوا وإلا غرقوا بجملتهم، فها هنا لا يجوز، لأن ذلك ليس أمراً كلياً».

تقسيم ثان للمصالح: تقسيم بالقياس إلى اعتناء الشرع بالمصلحة وعدمها.

قسّم الغزالي المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع إلى ثلاثة أقسام:

قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها.

أما ما شهد الشرع لاعتبارها: فهي حجة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع. ومثاله حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياساً على الخمر، لأنها حرّمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف، فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة.

القسم الثاني: ما شهد الشرع لبطلانها: مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لمّا جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال: لو أمرته بذلك، لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به، فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به هو تحريف من جهتهم بالرأي.

القسم الثالث: ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين: وهذا في محل النظر[١].

وقد قسّم المحقق الحلي المصالح ـ من دون إضافة إلى شهادة الشرع ـ إلى ثلاثة أقسام أيضاً هي: معتبرة شرعاً وملغاة ومرسلة. فالمعتبرة: كتحريم القتل، وشرع القصاص لاستبقاء الأنفس، وفرض

(١) المستصفى للغزالي ص١٧٤.

الجهاد وقتل المرتد لحفظ الدين، وتحريم الزنا وإقامة الحد لحفظ الأنساب، والقطع في السرقة لحفظ الأموال. والملغاة: كما يقال: الغني في كفارة الوطء في نهار شهر رمضان عمداً يصوم شهرين (تحتماً)، لأن ذلك يكون أزجر له عن المعاودة، لكن الشرع أسقط هذه المصلحة عن درجة الاعتبار. والمرسلة: ما عدا القسمين.

فهم إذن، قد اتفقوا على تقسيم المصالح إلى ثلاثة أقسام، وعلى أن المرسلة هي التي لم يقم دليل من الشرع على اعتبارها، كما لم يقم دليل من الشرع على عدمه.

فإن كان مقصود الغزالي من شهادة الشرع وجود نص خاص، فالتقسيم يكون قد أهمل ما دل الدليل عليه من العقل القطعي، الذي رتب الشرع عليه آثاره من دون التنصيص عليه بنص خاص. وإن كان المقصود من شهادة الشرع ما رضيه الشرع، ولو بتوسط العقل القطعي، فالتقسيم تام، ويلتئم كلام الغزالي مع كلام المحقق الحلي.

وهم في اتفاقهم على هذا التقسيم اختلفوا في مصاديق الأقسام.

القسم الأول: أي ما رضيه الشرع من المصالح:

وقد أرجع الغزالي حاصل هذا القسم إلى القياس، ومثّل له بتحريم كل مسكر استناداً إلى تحريم الخمر، لأن المفسدة المترتبة على الخمر مترتبة على كل مسكر. وفي هذا المثال تسامح، لأن المفروض تحصيل أمثلة للمصلحة لا للمفسدة، لكن هذا لا يضر، فإن العنوان المأخوذ وإن كان هو المصالح، لكن المفاسد مثلها، غايته أن المصالح تستدعي وجوباً والمفسدة تستدعي تحريماً.

وفي المثال الذي ذكره، يستند إلى أن التحريم لم يطل ابتداءً كل

مسكر، بل اختص بالخمر، وإنما اقتبسنا حكم كل مسكر من المصلحة الكامنة وراء تحريم الخمر التي هي زوال العقل، فعلم أن الشرع قد اعتنى بها ورتب عليها تحريماً، فالمسكر مثله.

ولو أنه قال إن المفسدة المترتبة على الخمر مهما كانت، مترتبة على جهة إسكاره، فيكون الإسكار علة تامة للتحريم، وما كان كذلك يكون الحكم سارياً حيثما تتحقق العلة، وهي متحققة في كل مسكر سائل أو جاف، لكان أولى بالقبول، إذ قد تكون المفاسد المترتبة على الخمر أوسع دائرة من خصوص زوال العقل، وقد تكون المفاسد مترتبة على خمرية المسكر لا على كل مسكر، فما لم يثبت كون المفسدة مترتبة على جهة الإسكار بالقطع واليقين لا مجال لتثبيت الحكم لكل مسكر. أما القياس الظني، أي استخراج العلة على سبيل الظن، وعدم التأكد التام من كونها قائمة بكل مسكر، فهو في هذه الحال لا قيمة له في تثبيت الحكم لكل مسكر.

ولو فرض وجود نص على تحريم كل مسكر أو على التنصيص على أن علة التحريم هي جهة الإسكار، لكان الأمر أوضح. ويكون من القياس المنطقي القطعي، إذ تكون لدينا كبرى هي حرمة كل مسكر، وصغرى محرزة هي أن هذا مسكر، والنتيجة البديهية أنه محرم.

ومنه يظهر أنه أراد من القياس الأعم من القطعي والظني. كما أنه ناظر إلى المصالح المعتبرة التي يمكن تعميم الحكم فيها إلى كل ما فيه نفس المصلحة. وإلا، فلو كان النظر إلى مطلق المصالح المعتبرة وإن لم يمكننا تعميم الحكم إلى كل مورد، لما كان الأمر مختصاً بالقياس المختلف فيه.

ومن هنا مثّل المحقق الحلي للقسم الأول بأمثلة لا يتعدى منها إلى غيرها، بل مثّل بمصالح ليست محصورة في مورد الحكم، مثل القطع

في السرقة الذي علّله بمصلحة حفظ الأموال، مع أن حفظ الأموال ليس علة تامة له، إذ يمكن تحصيل تلك العلة بغير القطع، فإذا كان الحفظ ملحوظاً، فهو بالتأكيد ليس بنحو العلة التامة. ولهذا لا نستطيع أن نقطع كلما تحققت هذه العلة والمصلحة.

وفي الحقيقة، فإن المحقق الحلي أراد أن يشير إلى المقاصد الخمسة المعروفة «حفظ الدين، والنسل، والعقل، والمال، والنفس». وكان ينبغي إدراج هذه المقاصد في أمثلة القسم الأول، ولم يفعل الغزالي ذلك، ربما اكتفاء بمثال حفظ العقل الذي هو من مصالح الشريعة ومقاصدها.

ويظهر من كلام الغزالي، في مواضع أخرى، أن المراد بالقياس ما يكون له أصل واحد معين كنص معتبر أو إجماع على مورد الحكم الذي قامت به المصلحة. أما إذا كانت المصلحة مستفادة من مجموعة نصوص لا من واحد معين، أو إجماع على أمور متعددة لا على أمر واحد، فهذا وإن كان مما شهد الشرع باعتباره، ويجوز لنا تعميم الحكم إلى غيره، لكنه لم يذكره في هذا القسم، ولم يجعله من القياس. ولم نعرف لماذا لم يفعل ذلك، ما دامت العبرة بإثبات كون المصلحة معتبرة، سواء استفيدت من نص واحد أو لا.

ولهذا لم يعتنِ المحقق الحلي بذلك، وذكره أمثلة للقسم الأول، وهو الصحيح، وهو ما قصدناه بقولنا قد تتداخل الأقسام بينها، فإن ما يكون من المصالح الضرورية فلا شك أن الشرع قد اعتنى بها، مع غض النظر عن قدرتنا على التعميم وعدمها.

القسم الثاني: ما ألغاه الشرع:

مثل له الخضري «بإفتاء يحيى بن يحيى الليثي، خليفة الأندلس، بصوم ستين يوماً حينما جامع في نهار رمضان ولم يفته بالتخيير استصلاحاً، لأن ذلك أزجر له. ومن هذا القبيل ما نقله الشوكاني عن ابن دقيق العيد، حيث قال: «لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، لكن الاسترسال فيها وتحقيقها محتاج إلى نظر سديد، وربما يخرج عن الحد، وقد نقلوا عن عمر: أنه قطع لسان الحطيئة بسبب الهجو، فإن صح ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسلة، وحمله على التهديد الرادع للمصلحة أولى من حمله على حقيقة القطع للمصلحة، وهذا يجر إلى النظر في ما يسمى مصلحة مرسلة». ثم نقل عنه أنه قال: «وشاورني بعض القضاة في قطع أنملة شاهد، والغرض منعه عن الكتابة بسبب قطعها. وكل هذا منكرات عظيمة الموقع في الدين واسترسال قبيح في أذى المسلمين»[١].

وقد مثل له الغزالي، كما تقدّم، بنفس المثال بمقالة بعض العلماء لبعض الملوك، حيث لم يعطه حكمه التخييري بين الصوم والعتق والإطعام، بل عيّن له الصوم حتى ينزجر، نظراً إلى أن مثل الملك لا ينزجر بعقوبة مالية، لكنه سينزجر إذا علم أن تفويت صوم يوم يستلزم صيام شهرين متتابعين.

وهذه المصلحة، وهي الانزجار، اعتبرها الغزالي من القسم الذي قام دليل على عدم اعتباره. واستدل له بأنه مخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وبأنه باب لو فتح لتغيرت جميع الشرائع بسبب تغير

---

(١) إرشاد الفحول: ٣٦٠.

الأحوال، وأنه لو عرف هذا من العلماء لفقدت الثقة بما يقولونه فيما ينسبونه إلى الشرع، ولاتهموا بالتحريف.

وهذا الاعتراض غير تام على مسلك من يقول بالقياس، إذ له أن يقول: إن مصلحة الكفارة هي الزجر، وإنما خيّر النص بين الثلاثة لأن العوام ينزجرون بأي منها، فإذا وجد فرد لا ينزجر إلا بصيام شهرين متتابعين، فمقتضى القياس إبطال التخيير أخذاً بالمصلحة التي استنتجت من النص استنتاجاً ظنياً، فيكون مِن حق مَن مذهبه القياس التعيين. وليس في هذا ما يخالف النص، لأن الكتاب إنما نص على تحقق المصلحة بأحد الثلاثة بشكل عام، ولكنها ليست إلا الانزجار، فإذا تعينت في واحد تعين. كما أن الاعتراض على ذلك، بأن جميع الشرائع ستتغير بتغير الأحوال، ليس بالإشكال الذي يفر منه ذلك القائل، بل يلتزم به، وأنه إذا كانت القضية تابعة للمصالح، وإذا كان القياس الظني والعلة المظنونة تكفي لنا بسريان الحكم من الأصل إلى الفرع، فهذا يستلزم التغيير مع تغير الظروف والأحوال. أما عدم الثقة بما يقوله العلماء واتهامهم بالتحريف، فهو فرع ثبوت الإشكالين السابقين، فإذا انتفيا فلن يحصل ذلك.

نعم، من لم يقبل بالقياس، كان له أن يورد الإشكالات الثلاثة، فيقول: لم نحرز أن المصلحة هي الانزجار، أو أن المصلحة التامة والعلة التامة هي الانزجار، فإذا لم نحرز ذلك، لم يكن لنا التصرف بالتخيير، ولو جاز لنا التصرف بهذا الحكم مع عدم إحراز العلة أو تماميتها، لجاز لنا تغيير الأحكام والشرائع مع تغير الظروف والظن بتغير الحكم، ولانتفت الثقة بالعلماء وبما يقولونه، مع النص الصريح بالتخيير ونحوه.

ومن هنا حق للمحقق الحلي أن يستشهد بنفس المثال لبيان المصلحة الملغاة، وإنما كانت ملغاة لأن النص صريح بالتخيير لكل فرد من المكلفين، فعلم أن الأزجرية والزاجرية ليست تمام المصلحة أو ليست هي المصلحة، وإلا لفصل بين الموسر والمقتّر، ولكان الشرع أولى بأن يدل عليها من غيره، لو كان الحكم يتبدل بتبدل الأحوال.

القسم الثالث: المصالح المرسلة:

أي لم يدل دليل على اعتبارها، ولا على إلغائها.

وذكر لها تعريفات أخرى:

فقيل: «إنها ما لا تستند إلى أصل كلي ولا جزئي»[١].

وقيل: «إنها كل منفعة داخلة في مقاصد الشرع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء»[٢].

وقال السيد محمد تقي الحكيم: يذهب الأستاذ معروف الدواليبي إلى إدخالها ضمن ما شهد له أصل كلي من الشريعة. يقول وهو يتحدث عن الاستصلاح: (الاستصلاح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بُني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بالشيء، وتلك القواعد هي مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام: (لا

---

(١) الموسوعة الفقهية الميسرة ـ الشيخ محمد علي الأنصاري، ج٢، ص٤٤٨ نقلاً عن إرشاد الفحول: ٣٥٨، نقلا عن ابن برهان.

(٢) الاجتهاد (للسيد محمد بحر العلوم): ١٠٥، نقلا عن ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ٣٣٠.

ضرر ولا ضرار). وقد رادف بعضهم بينها وبين الاستصلاح، كما رادف آخر بينها وبين الاستدلال، وهو ما لم يتضح له وجه، لبعده عما لهذه الألفاظ من مداليل لديهم. فالاستصلاح كما هو صريح كلامهم هو بناء الحكم على المصلحة المرسلة، لا أنه عينها، كما أن الاستدلال إنما يكون بها لا أنها عين الاستدلال.

هذا ولم ينكر العلماء إمكانية رعاية هذه المصالح في بعض الأحيان، حتى الغزالي الذي وصف أصل المصالح المرسلة بالأصل الموهوم.

والمثبتون لحجية الاستصلاح بصورة مطلقة هم المالكية، والحنابلة. فذهب مالك وأحمد ومن تابعهما، إلى أن الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، وأن المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدل على اعتبارها، ولا على إلغائها، مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط[١]. ونقل عن مالك: أنه جوّز ضرب المتهم بالسرقة للاستنطاق، فإنها مصلحة لم يأمر بها الشارع ولم يلغها[٢]. وغالى الطوفي ـ وهو من علماء الحنابلة ـ في الاستصلاح، فاعتبره الدليل الشرعي الأساس في السياسات الدنيوية والمعاملات، وقدمه على ما يعارضه من النصوص عند تعذر الجمع بينهما[٣].

قال السيد محمد تقي الحكيم: أما الأحناف فالمنسوب إليهم أنهم لا يقولون بالمصالح المرسلة ولا يعتبرونها دليلاً، وقد تنظر الأستاذ خلاف في هذه النسبة، واستظهر من عدة وجوه خلاف ذلك. وقد نسب

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٨٤، عن مصادر التشريع: ٧٣، وانظر إرشاد الفحول: ٣٥٨.
(٢) المستصفى ١: ٢٩٧.
(٣) الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٨٤، عن مصادر التشريع: ٨١.

الأستاذ الخفيف إلى الشيعة وأهل الظاهر (العمل بالمصالح المرسلة لكونهم لا يرون العمل بالقياس) وسيتضح الحال فيها.

والنافون للاستصلاح، ونقصد بالنافين الأعم من الذين لا يعتبرون الاستصلاح مطلقاً، أو يشترطون فيه شرطاً، هم: الإمامية، والزيدية، والشافعية، والظاهرية، والحنفية.

١ ـ أما الإمامية: فإنهم لم يعملوا طبق المصلحة المرسلة. نعم، لو حصل القطع باعتبار المصلحة شرعاً ـ بأي طريق كان ولو عن طريق العقل ـ فيجوز العمل طبقها، ولكن لا تكون المصلحة مرسلة حسب الاصطلاح حينئذ. وإلى هذا المعنى يشير كلام المحقق الحلي[(١)]، والمحقق القمي[(٢)]. ولما كان الكلامان متقاربين، نكتفي بنقل كلام المحقق القمي، لأنه أجمع للفائدة. قال: «المراد بالمصلحة دفع ضرر أو جلب منفعة للدين والدنيا». ثم قسم المصالح إلى ثلاثة أقسام، فقال: «والمصالح: إما معتبرة في الشرع، ولو بالحكم القطعي من العقل، من جهة إدراك مصلحة خالية عن المفسدة، كحفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي إلى فسادها. وإما ملغاة، كإيجاب صيام الشهرين لأجل الكفارة على الغني حتماً، لكونه أزجر له. وإما مرسلة، يعني لم يعتبرها الشارع ولا ألغاها، وكانت راجحة وخالية عن المفسدة. وهذا هو الذي ذهب إلى حجيته بعض العامة، ونفاها أصحابنا وأكثر العامة، وهو الحق...».

٢ ـ أما الزيدية: فالمنقول عنهم: أنهم أخذوا بالمصلحة إذا كانت

---

(١) معارج الأصول: ٢٢١.

(٢) القوانين (طبعة ١٢٨٧) ٢: ٢٩٨، نهاية المقصد الرابع (الأدلة العقلية)، وانظر الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٠٣.

متفقة مع مقصد الشارع الذي يؤخذ من مجموع النصوص، ويسمون ذلك: «المناسب المرسل الملائم»[١].

٣ ـ وأما الشافعية: فيعتقدون: «أنه لا استنباط بالاستصلاح، ومن استصلح فقد شرّع، كمن استحسن، والاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى»[٢].

٤ ـ وأما الحنفية: فيرون أنه إذا كان للمصلحة نص يمكن ردها إليه، فيمكن العمل بها، وإلا فإنها ملغاة لا تعتبر[٣]. وهذا يعني إرجاع الاستصلاح إلى القياس. ونقل الشوكاني عن إمام الحرمين أنه: «ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة، بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول».

٥ ـ وأما الظاهرية: فالظاهر أنهم من النفاة أيضاً، لأن ابن حزم وإن لم يتعرض للاستصلاح بصورة مستقلة، إلا أنه يمكن أن تستنبط نظريته حول الاستصلاح من كلامه حول الاستحسان والرأي.

وللغزالي ـ من الشافعية ـ تفصيل لا بأس في بيانه..

قال الغزالي: «فإن قيل: فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، قلنا: هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنّا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع

---

(١) الاجتهاد: ١٠٩، نقلا عن الإمام زيد لأبي زهرة: ٤٤٩، وانظر إرشاد الفحول: ٣٥٨ ـ ٣٦٠.

(٢) انظر: الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٨٥، عن مصادر التشريع: ٧٤، والإحكام (للآمدي) ٤: ٣٩٤.

(٣) الاجتهاد: ١٠٧، عن أصول أبي زهرة: ٢٦٨، راجع الموسوعة الفقهية الميسّرة ـ للشيخ محمد علي الأنصاري، ج٢، ص٤٥٠.

تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات، تسمى لذلك مصلحة مرسلة. وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة»(١).

«والذي نفهمه من هذا النص هو: أن المصلحة إذا كانت مهمتها المحافظة على مقصود شرعي مستفاد من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فهي معتبرة وإلا فهي ملغاة. ولكن قد تقدم أن درك المصلحة لا ينحصر بالطرق الثلاثة المتقدمة ـ أي: الكتاب والسنة والإجماع ـ بل العقل طريق آخر يمكن به إدراك بعض المصالح أيضاً»(٢).

ثم قال الغزالي: «وحيث ذكرنا خلافاً، فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى. ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحاً لكلمة الردة وشرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة، لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور، ولا يباح به الزنا، لأنه مثل محذور الإكراه، فإذا منشأ الخلاف في مسألة الترس الترجيح إذ الشرع ما رجح الكثير على القليل في مسألة السفينة

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٠١.

(٢) الموسوعة الفقهية الميسّرة ـ الشيخ الأنصاري، ج٢، ص٤٥٤.

ورجح الكل على الجزء في قطع اليد [المتأكلة]. وهل يرجح الكلي على الجزئي في مسألة الترس؟ فيه خلاف، ولذلك يمكن إظهار هذه المصالح في صيغة البرهان، إذ تقول في مسألة الترس مخالفة مقصود الشرع حرام وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع. فإن قيل: لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام، ولكن لا نسلّم أن هذه مخالفة؟ قلنا: قهر الكفار واستعلاء الإسلام مقصود، وفي هذا استئصال الإسلام واستعلاء الكفر. فإن قيل: فالكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود، وفي هذا مخالفة المقصود؟ قلنا: هذا مقصود، وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين، ولا بد من الترجيح، والجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي، وهذا جزئي بالإضافة، فلا يعارض بالكلي. فإن قيل: مسلّم أن هذا جزئي ولكن لا يسلّم أن الجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي، فاحتقار الشرع له يعرف بنص أو قياس على منصوص؟ قلنا: قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات، لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة أو نهار، وسيعود الكفار عليه بالقتل، فهذا مما لا يشك فيه، كما أبحنا أكل مال الغير بالإكراه لعلمنا بأن المال حقير في ميزان الشرع بالإضافة إلى الدم، وعرف ذلك بأدلة كثيرة. فإن قيل: فهلاً فهمتم أن حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسألة السفينة، وفي الإكراه، وفي المخمصة؟ قلنا لم نفهم ذلك، إذ أجمعت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله، وأنه لا يحل لمسلمين أكل مسلم في المخمصة، فمنع الإجماع من ترجيح الكثرة. أما ترجيح الكلي فمعلوم، إما على القطع، وإما بظن قريب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع، ولم يرد نص على خلافه، بخلاف الكثرة، إذ الإجماع في الإكراه، وفي المخمصة منع منه. فبهذه

الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح. وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه، بل من استصلح فقد شرّع، كما أن من استحسن فقد شرّع. وتبين به أن الاستصلاح على ما ذكرنا».

ولكن نقل عن الغزالي التمسك بالمصلحة الحاجية أيضاً في «شفاء الغليل»[١].

وقال المحقق الحلي في حكم المصالح المرسلة: «وهذه المصلحة إن كان معها مفسدة راجحة أو مساوية، كانت ملغاة، وإن كانت المصلحة صافية عن المفسدة أو راجحة. حكي عن مالك أنها حجة حتى قال: (نضرب) المتهم بالسرقة محافظة على المال، وأنكر ذلك الأكثر، ومنهم من اعتبر في العمل بها شروطاً ثلاثة: أن تكون ضرورية وكلية وقطعية، وأما ما لا يكون كلياً كالفروع (الجزئية) مثل مسائل الإجارة وجزئيات المساقاة ورعاية الكفاءة في النكاح، فإنه لا يجوز التعويل على المصالح المرسلة فيها إلا مع دلالة شرعية تدل على اعتبارها»[٢].

أدلة المثبتين للحجية:

استدل المثبتون لحجية الاستصلاح بالعقل والسيرة.

أولاً ـ الوجوه العقلية:

الوجه الأول: «إن الأحكام الشرعية إنما شرعت لتحقيق مصالح العباد، وإن هذه المصالح التي بنيت عليها أحكام الشريعة معقولة، أي مما يدرك العقل حسنها، كما أنه يدرك قبح ما نهي عنه، فإذا حدثت واقعة لا نص فيها، وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٨٦، عن محاضرات في أسباب الاختلاف: ٢٤٤.

(٢) معارج الأصول، ص٢٢١.

نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع، ولذلك لم يفتح باب الاستصلاح إلا في المعاملات ونحوها مما تعقل معاني أحكامها، فلا تشريع فيها بالاستصلاح».

وقال السيد محمد تقي الحكيم معلقاً على هذا الدليل: «وهذا الاستدلال لا يتم إلا على مبنى من يؤمن بالتحسين والتقبيح العقليين. . . وقد سبق أن قلنا: إن العقل قابل للإدراك، ولو أدرك على سبيل الجزم كان حجة قطعاً، لكشفه عن حكم الشارع، ولكن الإشكال، كل الإشكال، في جزمه بذلك لما مرّ من أن أكثر الأفعال الصادرة عن المكلفين إما أن يكون فيها اقتضاء التأثير، أو ليس فيها حتى الاقتضاء، وما كان منها من قبيل الحسن والقبح الذاتيين فهو نادر جداً، وأمثلته قد لا تتجاوز العدل والظلم وقليلاً من نظائرهما. وما فيه الاقتضاء يحتاج إلى إحراز تحقق شرائطه وانعدام موانعه، أي إحراز تأثير المقتضى، وهو مما لا يحصل به الجزم غالباً لقصور العقل عن إدراك مختلف مجالاته، وربما كان بعضها مما لا يناله إدراك العقول كما مر عرض ذلك مفصلاً»[1].

الوجه الثاني: «إن الوقائع تحدث والحوادث تتجدد، فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح ضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد، وقصرت عن حاجاتهم، ولم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال، مع أنها الشريعة العامة لكافة الناس، وخاتمة الشرائع السماوية كلها».

وعلّق عليه السيد الحكيم قائلاً: «إن أحكام الشريعة بمفاهيمها

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٨٦ ـ ٣٨٧، ونقل الاستدلال عن مصادر التشريع: ٧٥.

الكلية لا تضيق عن مصالح العباد، ولا تقصر عن حاجاتهم، وهي بذلك مسايرة لمختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال، وبخاصة إذا لوحظت مختلف المفاهيم بعناوينها الأولية والثانوية، وأحسن تطبيقها والاستفادة منها. والحقيقة: أن تأثير الزمان والمكان، والأحوال، إنما هو في تبدل مصاديق هذه المفاهيم»[١]. ثم مثّل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ﴾[٢]، وتطبيقه في كل زمان على ما يلائم ذلك الزمان وينسجم مع شرائطه.

الوجه الثالث: أن الحكمة باعثة على رعاية المصلحة، فحيث ثبت أن في الشيء مصلحة يعلم تعلق داعي الحكم به تحصيلاً لتلك المصلحة.

وقد أجيب عن ذلك بسؤال: متى تكون الحكمة باعثة على رعاية المصلحة، إذا تحقق خلوها من جميع المفاسد أم إذا لم يتحقق؟ الأول مسلّم، والثاني ممنوع، والتقدير تقدير عدم التحقق. غاية ما في الباب أن يغلب على الظن، لكن التكليف من فعل الله سبحانه فيبني على ما علمه لا على ما ظنناه نحن.

فإذا قيل إن المكلف يبني في كثير من الشرعيات على الظن، كان الجواب أن ذلك مختص بما إذا دل الدليل الشرعي على العمل به لا بمجرد الظن. أضف إلى ذلك إلى أنه لو تم الاعتماد على المصالح المرسلة، لوجب حضور مجالس الوعظ تحصيلاً لمصلحة الانزجار، ولوجب الحد في الغصب تحصيناً للمال.

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٨٧ ـ ٣٨٨، ونقل الاستدلال عن مصادر التشريع: ٧٥.

(٢) سورة آل عمران، ٩٧.

الوجه الرابع: ما نقله الرازي في محصوله، وهو: كل حكم يفرض، فإما أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة أو مفسدة خالية عن المصلحة، أو يكون خالياً عن المصلحة والمفسدة بالكلية، أو يكون مشتملاً عليهما معاً. وهذا على ثلاثة أقسام، لأنهما إما أن يكونا متعادلين وإما أن تكون المصلحة راجحة، وإما أن تكون المفسدة راجحة، فهذه أقسام ستة؛ أحدها أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة، وهذا لابد وأن يكون مشروعاً، لأن المقصود من الشرائع رعاية المصالح. وثانيهما أن يستلزم مصلحة راجحة، وهذا أيضاً لابد وأن يكون مشروعاً لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير. وثالثها أن يستوي الأمران فهذا يكون عبثاً، فوجب أن لا يشرع. ورابعها أن يخلو عن الأمرين، وهذا أيضاً يكون عبثاً، فوجب أن لا يكون مشروعاً. وخامسها أن يكون مفسدة خالصة، ولا شك أنها لا تكون مشروعة. وسادسها أن يكون ما فيه من المفسدة راجحاً على ما فيه من المصلحة، وهو أيضاً غير مشروع، لأن المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة، وهذه الأحكام المذكورة في هذه الأقسام الستة كالمعلوم بالضرورة أنها دين الأنبياء، وهي المقصود من وضع الشرائع، والكتاب والسنّة دالآن على أن الأمر كذلك تارة بحسب التصريح، وأخرى بحسب الأحكام المشروعة. على وفق هذا الذي ذكرناه، غاية ما في الباب، أنّا نجد واقعة داخلة تحت قسم من هذه الأقسام، ولا يوجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب جنسها القريب، لكن لا بد وأن يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد على كونه خالص المصلحة أو المفسدة أو غالب المصلحة أو المفسدة، فظهر أنه لا توجد مناسبة إلا ويوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار، إما بحسب جنسه القريب أو بحسب جنسه البعيد. إذا ثبت هذا، وجب القطع بكونه حجة للمعقول والمنقول. أما المعقول فلأنّا إذا

قطعنا بأن المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعاً عند الشرع، ثم غلب على ظننا أن هذا الحكم مصلحته غالبة على مفسدته، تولّد من هاتين المقدمتين ظن أن هذه المصلحة معتبرة شرعاً، والعمل بالظن واجب لقوله عليه الصلاة السلام أقضي بالظاهر، ولما ذكرنا أن ترجّح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول، وهذا يقتضي القطع بكونه حجة. وأما المنقول فالنص والإجماع؛ أما النص فقوله تعالى فاعتبروا الأمر بالمجاوزة والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعاً مجاوزة فوجب دخوله تحت النص. وأما الإجماع فهو أن من تتبع أحوال مباحثات الصحابة، علم قطعاً أن هذه الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان في تحرير الأقيسة والشرائط المعتبرة في العلة والأصل والفرع، ما كانوا يلتفتون إليها، بل كانوا يراعون المصالح، لعلمهم بأن المقصد من الشرائع رعاية المصالح، فدلّ مجموع ما ذكرنا على جواز التمسك بالمصالح المرسلة.

والمناقشة لهذا الوجه تختص بمجال التطبيق إذ كيف لنا أن نعلم بغلبة مصلحة على مفسدة، وما هي قدرات العقل. أما الظن فلا يغني عن الحق شيئاً. ونحن نسلّم بأن العقل إذا خرم حكم وإذا حكم حكمنا، إنما البحث في موارد جزءه. مع أن هذا البحث مرتبط أيضاً بالحسن والقبح. ولنا مناقشات عامة تأتي أيضاً وفي الخاتمة أيضاً صفوة الكلام.

ثانياً ـ السيرة والنصوص:

الوجه الأول: قالوا: «إن أصحاب رسول الله لما طرأت لهم بعد وفاته حوادث، وجدت لهم طوارئ شرّعوا لها ما رأوا أن فيه تحقيق المصلحة، وما وقفوا عن التشريع، لأن المصلحة ما قام دليل من الشارع على اعتبارها، بل اعتبروا أن ما يجلب النفع أو يدفع الضرر حسبما

أدركته عقولهم هو المصلحة، واعتبروه كافياً لأن يبنوا عليه التشريع والأحكام. فأبو بكر جمع القرآن في مجموعة واحدة، وحارب مانعي الزكاة، ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد، وعمر أوقع الثلاث بكلمة واحدة، ووقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة، وقتل الجماعة في الواحد، وعثمان جدد أذاناً ثانياً لصلاة الجمعة... الخ».

قال السيد الحكيم معلقاً على هذا الدليل: «والغريب أن تنزل هذه التصرفات وأمثالها على القياس تارة والاستحسان أخرى والمصالح المرسلة ثالثة، وتعتبر على ألسنة البعض أدلة عليها، وما أدري هل تتسع الواقعة الواحدة لمختلف هذه الأدلة مع تباينها مفهوماً، أم ماذا؟».

ثم ناقش الدليل من جهتين: من جهة صغروية، ومن جهة كبروية. أما من الجهة الصغروية، فلعدم تحقق أصل السيرة، وأن ما حدث كان تصرفات فردية لا غير. وأما من الجهة الكبروية، فلأن هذه السيرة ـ على فرض تحققها ـ لم تكن معللة حتى نعلم وجهها، وما يدرينا أن الباعث على صدورها هو إدراك المصالح من قبلهم؟! وعلى فرض حجية مثل هذه السيرة، فإنما تكون حجة بالنسبة إلى خصوص ما قامت عليه، فلا تشمل كل موارد الاستصلاح حتى تكون دليلاً عليه. على أن هذه التصرفات جارٍ أكثرها على مخالفة النصوص، لأمور اجتهادية لا نعرف اليوم عواملها وبواعثها الحقيقية[١].

الوجه الثاني: حديث لا ضرر:

فقد نقل السيد محمد تقي الحكيم، عن الطوفي استدلاله به، قال، بعد أن أطال الحديث في سنده: «وأما معناه فهو ما أشرنا إليه من نفي

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٨٩، ونقل الاستدلال عن مصادر التشريع: ٧٥.

الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل. وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة، لأنّا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً، فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما، وهو هذا الحديث. ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها). ويقول: (ثم إن قول النبي ﷺ: لا ضرر ولا ضرار يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفياً، إذ الضرر هو المفسدة، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة، لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما».

ثم ناقش السيد الحكيم هذا الاستدلال بوجوه:

١) اعتقاده أن نسبة هذا الحديث إلى الأدلة الأولية، هي نسبة المخصص مع أن من شرائط المخصص أن يكون أخص مطلقاً من العام ليصح تقديمه عليه، وقد سبق بيان السر في ذلك في بحوث التمهيد وغيرها. والنسبة هنا بين حديث لا ضرر وأي دليل من الأدلة الأولية، هي نسبة العموم من وجه. فوجوب الوضوء مثلاً بمقتضى إطلاقه شامل لما كان ضررياً وغير ضرري، وأدلة لا ضرر شاملة للوضوء الضرري وغير الوضوء، فالوضوء الضرري مجمع للحكمين معاً، ومقتضى القاعدة التعارض بينهما والتساقط، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، لأن نسبة العامين إلى موضع الالتقاء من حيث الظهور نسبة واحدة. والظاهر أن الطوفي بحاسته الفقهية، أدرك تقديم هذا الدليل على الأدلة الأولية، وإن لم يدرك السر في ذلك. والسر هو ما سبق أن ذكرناه من حكومة هذا النوع من الأدلة على الأدلة الأولية، لما فيه من شرح وبيان لها، فكأنه يقول بلسانه أن ما شرع لكم من الأحكام، هو مرفوع عنكم إذا

كان ضررياً، فهو ناظر إليها ومضيق لها. وما دام لسانه لسان شرح وبيان، فلا معنى لملاحظة النسبة بينه وبين غيره من الأدلة.

٢) اعتقاده أن بين الضرر والمصلحة نسبة التناقض، ولذلك رتب على انتفاء أحدهما ثبوت الآخر لاستحالة ارتفاع النقيضين، مع أن الضرر معناه لا يتجاوز النقص في المال أو العرض أو البدن، وبينه وبين المصلحة واسطة. فالتاجر الذي لم يربح في تجارته ولم يخسر فيها، لا يتحقق بالنسبة إليه ضرر ولا منفعة، فهما إذن من قبيل الضدين اللذين لهما ثالث، ومتى حصلت واسطة بينهما، فانتفاء أحدهما لا يستلزم ثبوت الآخر، وعلى هذا المعنى يبتنى ثبوت المباح وهو الذي لا ضرر ولا مصلحة فيه. وإذن، فانتفاء الضرر هنا لا يستلزم ثبوت المصلحة، ومن هنا قلنا: إن حديث لا ضرر رافع للتكليف لا مشرّع، فهو لا يتعرض إلى أكثر من ارتفاع الأحكام الضررية عن موضوعاتها، أما إثبات أحكام أخر، فلا يتعرض لها وإنما المرجع فيها إلى أدلتها الأخرى. وإذا اتضح هذا، لم يبق أمام الطوفي ما يصلح للاستدلال به على المصالح المرسلة فضلاً عن الغلو فيها.

أدلة النافين للاستصلاح:

وأهم ما استدل به النفاة هو وجوه:

الوجه الأول: «إيمانهم بكمال الشريعة، واستيفائها لحاجات الناس، ولو كانت مصالح الناس تحتاج إلى أكثر مما شرعه ومما أرشد إلى الاهتداء به، لبيّنه ولم يتركه، لأنه سبحانه قال على سبيل الاستنكار: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾[1]. وأجاب السيد الحكيم عن ذلك: «بأن مثبتي الاستصلاح لا ينكرون وفاء الشريعة بحاجات الناس وإن أنكروا

(١) سورة القيامة، الآية ٣٦.

وفاء النصوص بها، فهم يعتبرون العقول من وسائل إدراكها كالنصوص على حد سواء، واهتداء العقول إليها إنما هو بهداية من الله عز وجل لها، فالعقول ـ إذن ـ كاشفة وليست بمشرّعة»(١).

الوجه الثاني: ما ذكره الآمدي في كتابه «الإحكام»: من أن المصالح منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها، وإلى ما عهد منه إلغاؤها، والمرسلة مترددة بين ذينك القسمين، وليس إلحاقها بأحدهما أولى من إلحاقها بالآخر. فامتناع الاحتجاج بالمرسل دون شاهد بالاعتبار، يبين أنه من قبيل المعتبر دون الملغى(٢).

وأجاب السيد الحكيم عن ذلك: وموضع الفجوة في هذا الاستدلال، اعتبار المصلحة مترددة بين القسمين إذا أريد من ترددها، ترددها بين ما دل على الاعتبار من النصوص وما دل على الإلغاء، لافتراض القائلين بالاستصلاح أن النصوص غير متعرضة لها اعتباراً أو إلغاء، وإنما اكتشفوا اعتبارها من قبل الشارع بدليل العقل في إذن معتبرة من الشارع، ولكن من غير ما عهد منه، فهي قسم ثالث في عرض ذينك القسمين، وإن شئت أن تقول إن الاعتبار على قسمين: معهود من الشرع بطريق النصوص ومعهود منه بطريق العقل، وهذه من القسم الثاني وليست بأحد القسمين اللذين ذكرهما الآمدي ليقال: وليس إلحاقها بأحدهما أولى من إلحاقها بالآخر(٣).

الوجه الثالث: وقال الغزالي، وهو يرد على من يريد اعتبار الاستصلاح أصلاً خامساً، : «من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع . .». وقد نقلناه فيما سبق فراجع.

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٠٠، ونقل الاستدلال عن مصادر التشريع: ٧٨.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (٣ ـ ٤): ٣٩٥.

(٣) الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٠٢.

الوجه الرابع: ما قاله السيد محمد تقي الحكيم، وخلاصته: إن كانت المصلحة مستفادة من النصوص والقواعد العامة، بحيث تكون من صغرياتها ـ كما يظهر ذلك من بعض التعاريف والكلمات ـ فتكون هذه المصلحة مستفادة من السنّة، ومصداقاً من مصاديقها، فلا وجه لعدّها في مقابل السنّة. وإن كانت يدركها العقل ـ كما هو ظاهر بعض التعاريف والكلمات الأخر ـ فإن كان إدراك العقل لها كاملاً ـ إدراكاً للمصلحة بجميع ما يتعلق في عوالم تأثيرها في مقام جعل الحكم لها من قبل الشارع ـ فهي حجة، إذ ليس وراء القطع مجال لتساؤل أو استفهام. ثم ذكر كلام المحقق القمي ـ الذي قدمناه سابقاً ـ ثم قال: ولكن القول بحجيتها هنا لا يجعلها دليلاً مستقلاً في مقابل العقل. ثم قال: «وإن لم يكن إدراكه لها كاملاً بأن كان قد أدرك المصلحة، واحتمل وجود مزاحم لها يمنع من جعل الحكم، أو احتمل أنها فاقدة لبعض شرائط الجعل ـ كما هو الغالب فيها، بل لا يتوفر الإدراك الكامل إلا في حالات نادرة، وهي التي تكون المصلحة ذاتية، كما سبق ـ فإن القول بحجيتها ـ أعني هذا النوع من المصالح المرسلة ـ مما يحتاج إلى دليل، وليس لدينا من الأدلة ما يصلح لإثبات ذلك لما قلناه: من أن الإدراك الناقص ـ وهو الذي لا يشكل الرؤية الكاملة ـ ليست حجيته ذاتية، بل هي محتاجة إلى الجعل، والأدلة غير وافية بإثباته. والشك في الحجية كافٍ للقطع بعدمها، لتقوّمها بالعلم. وبهذا يتضح أن الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة، إلا ما رجع منها إلى العقل على سبيل الجزم، كما هو مقتضى مبناهم الذي عرضناه في دليل العقل، وما عداه فهو ليس بحجة»[١].

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٠٢ ـ ٤٠٤، وانظر القوانين (طبعة ١٢٨٧) ٢: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

والمناسب أن ننقل كلام الأستاذ الخضري في نهاية دراسته لهذا الموضوع، حيث قال: «إن كان جمهور الأصوليين ينفون القول بالمصالح المرسلة، فإن معظم الفقهاء ـ في استنباطهم ـ كثيراً ما يعوّلون عليها، وسلفهم في ذلك عمر بن الخطاب، فإنه اعتبر هذه المصالح في كثير من اجتهاداته، فهو الذي أسقط سهم المؤلفة قلوبهم، مع أن القرآن عدّهم من المستحقين، وأسقط الحد عن السارق عام المجاعة، وترك التغريب في الزنى بعد أن لحق أحد المغربين بالروم وتنصّر، وجعل الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاثاً، بعد أن كان واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وعهد أبي بكر، وصدر من إمارته، كما روى ذلك مسلم في صحيحه، وله من ذلك كثير. وقد وافقه في بعض هذه الاجتهادات جميع الفقهاء، ووافقه بعضهم في شيء منها. ولكنّا نرى ـ كما يقول الغزالي ـ: إن الاسترسال في هذا الباب حرج، ونقول: إن المصالح المرسلة يجب أن تعتبر ما دامت لا تعود على نص بالإبطال، وإن أبطلت، أو خصصت فلا تعتبر إلا عند الضرورات الكلية المتيقنة. أما إذا كان الوصف لا يشهد له أصل معين بأي اعتبار ولا إلغاء، فلا يعتبر، قولاً واحداً، وهذا هو الذي يسمونه المناسب المرسل الغريب، ومثله ما إذا دلت الأصول على إلغاء الشارع اعتباره»[1].

وقال السيد محمد تقي الحكيم: وخلاصة ما انتهينا إليه أن تعاريف المصالح المرسلة مختلفة، فبعضها ينص على استفادة المصلحة من النصوص والقواعد العامة كما هو مقتضى استفادة الدواليبي والطوفي. ومقتضى هذا النوع من التعاريف إلحاقها بالسنة، والاجتهاد فيها إنما يكون من قبيل تحقيق المناط بقسمه الأول، أي تطبيق الكبرى على

(١) أصول الفقه (للخضري)، ص ٣١٦.

صغراها بعد التماسها، أعني الصغرى بالطرق المجعولة من الشارع لذلك، ولا يضر في ذلك كونها غير منصوص عليها بالذات، إذ يكفي في إلحاقها بالسنة دخولها تحت مفاهيمها العامة، ومتى اشترطنا في السنة أن تكون خاصة لتكون مصدراً من مصادر التشريع، فعدها بناءً على هذه التعاريف في مقابل السنة لا يعرف له وجه. وأما على تعاريفها الأخر فينحصر إدراكها بالعقل. والذي ينبغي أن يقال عنها أنها تختلف من حيث الحجية باختلاف ذلك الإدراك، فإن كان ذلك الإدراك كاملاً، أي إدراكاً للمصلحة بجميع ما يتعلق بها في عوالم تأثيرها في مقام جعل الحكم لها من قبل المشرع، فهي حجة، إذ ليس وراء القطع، كما سبق تكراره، مجال لتساؤل أو استفهام. يقول المحقق القمي: (والمصالح إما معتبرة في الشرع وبالحكم القطعي من العقل من جهة إدراك مصلحة خالية من المفسدة، كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي إلى فسادها.. الخ). ولكن القول بحجيتها هنا لا يجعلها دليلاً مستقلاً في مقابل العقل، بل هي نفس ما عرضناه سابقاً في مبحث حجيته. وإن لم يكن إدراكه لها كاملاً، بأن كان قد أدرك المصلحة واحتمل وجود مزاحم لها يمنع من جعل الحكم أو احتمل أنها فاقدة لبعض شرائط الجعل كما هو الغالب فيها، بل لا يتوفر الإدراك الكامل إلا في حالات نادرة وهي التي تكون المصلحة ذاتية كما سبق، فإن القول بحجيتها، أعني هذا النوع من المصالح المرسلة، مما يحتاج إلى دليل، وليس لدينا من الأدلة ما يصلح لإثبات ذلك، لما قلناه من أن الإدراك الناقص، وهو الذي لا يشكل الرؤية الكاملة، ليست حجيته ذاتية بل هي محتاجة إلى الجعل، والأدلة غير وافية بإثباته. والشك في الحجية كافٍ للقطع بعدمها لتقوّمها بالعلم، وقد مرّ إيضاح ذلك كله. وبهذا يتضح أن الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة إلا ما

رجع منها إلى العقل على سبيل الجزم، كما هو مقتضى مبناهم الذي عرضناه في دليل العقل، وما عداه فهو ليس بحجة. فنسبة الأستاذ الخفيف القول بها إلى الشيعة ليس بصحيح على إطلاقه[١].

تطبيقات:

ومما طبق في المصالح المرسلة، ما ذكروه من أمثلة على ذلك:

منها ما يتعلق بمسألة جواز رمي أهل الحرب إذا تترّسوا بالأسارى من المسلمين، حتى مع العلم بأنه سيؤدي إلى موت بعض الأسرى أو كلهم.

وفي الجواب عن هذا السؤال قال أنصار المصالح المرسلة: نعم، إذ علمنا أنّا إذا لم نرمهم ظهروا على الإسلام، فقالوا: هذه ضرورية لأنه لا يندفع استئصال المسلمين إلا بالرمي، وكلية لأن الضرر عام في المسلمين كافة، وقطعية لأنا نتيقن تسلط أهل الكفر مع عدم الرمي. واحتجوا لوجوب مثل هذا القدر بأن قالوا: المحافظة على الدماء مقصود للشارع، والرمي مفضٍ إلى ذلك القصد فيكون واجباً وإن أدى إلى قتل الأسير.

والجواب: ما الذي تعني بالقصد؟ إن عنيت أن الشرع منع من القتل وأوجب القصاص فمسلّم، وإن عنيت أنه قصد حفظها بغير ذلك (مما لم يدل) عليه الشرع فلا نسلم أو نقول: لا نسلم أن المحافظة على الدماء مقصودة كيف كان، بل لم لا يجوز أن تكون المحافظة مقصودة بتحريم القتل والقصاص لا غير، ولا يلزم من تشريع هذه الزواجر شرع

(١) أصول الفقه المقارن.

طريق آخر. ثم نقول: هذه المصلحة دل الشرع على إلغائها فيجب سقوطها عن الاعتبار، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ وقوله ﷺ «من سعى في دم امرئ مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً على جبينه آيس من رحمة الله»، وغير ذلك من الأحاديث الدالة على المنع من قتل المسلم، ومع وجود النص لا اعتبار بغيره. فعلى هذا النهج يكون احتجاجك على ما يرد عليك من هذا الباب»[١].

(١) معارج الأصول، ص٢٢٤.

الفصل الرابع

سد الذرائع وفتحها

ومن الطرق المستكشف بها المقاصد، تمهيداً لاستكشاف الأحكام، ما عرف تحت عنوان «سد الذرائع». والذريعة كمصطلح لغوي واضح المعنى، فإن معناها الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء. وربما تطلق الذريعة على كل وسيلة يتحجج بها للوصول إلى الشيء. أما في الاصطلاح، فقد حكى السيد محمد تقي الحكيم الخلاف فيها، ونقل عنهم عدة تعريفات:

منها ما حكاه عن الشاطبي وهو «التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»[١]. وعلى هذا التعريف تكون الذرائع دائماً مما يجب سده.

ومنها ما اعتبره السيد الحكيم أقرب التعاريف إلى السلامة، وهو ما حكاه عن ابن القيّم الذي عرّف الذريعة بأنها: «ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء»[٢]. لكنه كما أشار السيد الحكيم مأخوذ من المعنى اللغوي. ولا بد أن يكون مقصوده من الشيء ما يدخل في دائرة الأحكام الشرعية حتى يكون مرتبطاً بما نحن فيه. وهذا التعريف هو ما يظهر من القرافي فيما

(١) الموافقات، ج٤، ص١٩٩، نقلا عن الاصول العامة للفقه المقارن، ص٤٠٧.
(٢) الاصول العامة، ص٤٠٨، عن اعلام الموقعين، ج٣، ص١٤٧.

حكاه السيد الحكيم عنه حيث قال: «الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح»[١]. ومثله عن سلام بأن «الذرائع إذا كانت تفضي إلى مقصد هو قربة وخير، أخذت الوسيلة حكم المقصد، وإذا كانت تفضي إلى مقصد ممنوع هو مفسدة، أخذت حكمه. ولذا فإن الإمام مالكاً، يرى أنه يجب فتح الذرائع في الحالة الأولى لأن المصلحة مطلوبة، وسدها في الحالة الثانية لأن المفاسد ممنوعة».

فالذرائع على هذا التعريف على أنحاء؛ منها ما يجب سده، ومنها ما يجب فتحه، ومنها ما لا يجب سده ولا فتحه.

وقد رجح السيد الحكيم هذا التعريف في بحث الذرائع، فعرّفها بالوسائل المفضية إلى أحد الأحكام الخمسة[٢]. لكن لو أريد هذا التعميم فالأولى أن يقال: «الوسائل المفضية إلى ما يحكم عليه بأحد الأحكام الخمسة».

وعلى كل حال، لا يهمنا هاهنا تحقيق التعريف، وأي تعريف هو الأفضل، بل يهمنا المضمون. وفي هذا البحث علينا أن نبحث في ثلاثة أمور: الوسائل المفضية إلى المباحات بالمعنى الأعم، أعني ما يشمل المباح الخاص والمستحب والمكروه، والوسائل المفضية إلى الواجبات، والوسائل المفضية إلى المحرمات.

الأمر الأول: الوسائل المفضية إلى المباحات بالمعنى الأعم:

وهذا البحث خارج عن دائرة الخلاف، فإن الوسيلة لن تأخذ حكم

---

(١) المدخل للفقه الإسلامي، ص٢٦٦، الاصول العامة، ص٤٠٧.

(٢) الأصول العامة، ص٤٠٩.

ذي الوسيلة المفضية إليه، بل هي موضوع مستقل لأحد الأحكام الخمسة، فقد تكون واجبة وقد تكون محرمة وقد تكون مباحة. وليس لذريعتها في هذه الحال دخل في حكمها.

الأمر الثاني: ما كان مفضياً من الوسائل إلى الأمور الواجبة.

وهذا البحث معروف في كلمات فقهائنا تحت عنوان مقدمة الواجب. فهل يسري الوجوب من الأمر الواجب إلى الأمور المفضية إليه؟ لا شك في حكم العقل بوجوب المقدمة توصلاً إلى ذيها، إذ لو لم تكن المقدمة واجبة لم يمكن الإتيان بذيها. فمن وجب عليه الحج، وتوقف أداء الحج على السفر، يصير السفر واجباً. لكن هذا الوجوب عقلي وليس شرعياً. فإن العقل يرى لابدية الإتيان بالمقدمة لتحصيل ذيها، لكن هذا لا يعني أن المقدمة نفسها تصير واجبة بالوجوب الشرعي، يكون مناطاً للثواب والعقاب إضافة إلى الوجوب الثابت لذي المقدمة. فمن لم يسافر للحج لن يعاقب عقابين، أحدهما على ترك الحج والآخر على ترك السفر، بل يعاقب فقط على ترك الحج.

لكن الوسائل المفضية إلى الواجب، لا يحكم عليها بالوجوب العقلي إلا في ظرف فعلية وجوب ذي المقدمة. فلو توقف الوجوب على شرط، فالفعل لا يكون واجباً قبل تحقق الشرط، وهكذا لا تكون مقدماته واجبة أيضاً قبل ذلك، إلا في موارد خاصة هي التي يكون الفعل في ظرفه متوقفاً دائماً على تهيئة المقدمة قبل تحقق شرط وجوب ذي المقدمة، مع علمنا بأن الشرط سيتحقق في المستقبل. ومثل ذلك الحج نفسه، فإن الحج يجب الإتيان به في يوم محدد هو يوم عرفة، ثم تليه الأعمال الأخرى، لكن من كان بعيداً عن مكة مسافة أربعة أيام براً، ولم يسعه الذهاب بالطائرة، فإن عليه أن يسافر قبل أن يأتي وقت الحج، حتى إذا افترضنا أن وجوب الحج لا يثبت قبل التاسع من عرفات.

وبناء عليه، فمن المهم التمييز في الوسائل المفضية إلى الواجب، أو الوسائل التي يتوقف عليها تحقق الواجب بين ما يكون من شروط الإتيان بالواجب، وبين ما يكون من شروط تحقق الوجوب. والنحو الأول يسمى بمقدمة الواجب والثاني يسمى بمقدمة الوجوب. فالاستطاعة التي هي شرط في وجوب الحج، لا تكون واجبة التحصيل بتوهم أنها مقدمة أيضاً لفعل الحج، لأنها ببساطة شرط في الوجوب، كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، وما كان كذلك لا يكون الفعل واجباً إلا بعد تحقق الوجوب، ولا يتحقق الوجوب إلا بعد تحقق شروطه. فقبل الاستطاعة لا يجب الحج، فكيف تصير واجبة مقدمة للحج؟ لا تجب مقدمة للإتيان بالحج، رغم توقف الحج على القدرة المالية.

الأمر الثالث: وهو الأهم: الذرائع التي يتوسل بها إلى المحرم، أي مقدمة الحرام.

وهنا تارة نتحدث عن ذرائع يترتب عليها فعل المحرم بشكل قهري، وهو ما يطلق عليها الأسباب التوليدية، وتارة نتحدث عن ذرائع لا يترتب عليها المحرم بشكل قهري، بل يبقى الخيار قائماً. أما ما كان من النوع الأول، فلا شك في حرمته، لأنه من الناحية الواقعية فعل للمحرم بعينه ولو بواسطة، لكن إذا كانت الواسطة مما يتحقق معها المحرم بشكل إلزامي تكويني، فإنك في عين فعلك للواسطة تكون فاعلاً للمحرم، غايته أنك إن لم تكن ملتفتاً إلى هذا التلازم لا تكون مستحقاً للعقاب، لأن العقاب منوط بالعلم بأن ما تقدم عليه هو فعل للمحرم، وليس بمحض أن ترتكب المحرم ارتكاباً واقعياً.

أما ما كان من النوع الثاني، فهو الذي ينبغي أن يكون محل بحث.

وهو بحث شائك، فإن الحكم بحرمة كل فعل يكون ذريعة لفعل المحرم، يستلزم أن لا يكون هناك فعل مباح على الإطلاق، إذ ما من فعل إلا ويمكن أن يكون مقدمة للحرام، ما دمنا نتحدث عن الإمكان في دائرة الاحتمالات، من دون تلازم قهري بين المقدمة وذيها. فصنع السكين يكون محرماً لأنه يمكن أن يتوسل بها إلى فعل المحرم وهو القتل. وصنع عود الكبريت يصير محرماً، لأنه يمكن أن يستخدم لفعل محرم هو حرق مال الغير، وهكذا. ولا يظن بأحد أنه يمكن أن يطلق مثل تلك المقولة. فليس لنا أن نمنع صناعة سكين استناداً إلى تلك الحجة، أو منع صناعة عود الكبريت استناداً إليها أيضاً. فسد الذرائع بالمعنى الواسع يحتاج إلى سد أيضاً للسبب عينه، لأن سد الذرائع عامة يفضي إلى اضطراب نظم أمور الناس، والهرج والمرج، فيحتاج إلى سد، وسد سد الذرائع يكون بفتحها، فملاك سد الذرائع لو عمّم يوجب فتحها، وهو ما يوقع أصحاب تلك النظرية، لو كان ثمة قائل بها بنحو مطلق، في تناقض ذاتي واضطراب داخلي فكري وعملي.

إذن لا بد من التفصيل، وبيان أي ذريعة هي التي تحتاج إلى سد، وأي ذريعة هي التي لا تحتاج إلى ذلك. وقد بيّنا أن الذرائع التي يترتب عليها بشكل قهري فعل المحرم لا بد من سدّها، ومنع فاعلها من ارتكابها، لأن حرمة الفعل يقتضي حرمة كل ما يفضي إليه بشكل قهري، وإن لا يوجب هذا تعدداً في الحرمة أي حرمة للفعل وحرمة للواسطة، وتعدداً في العقوبة، عقوبة على الفعل تارة وعقوبة على الواسطة، بل ليس ها هنا إلا حرمة واحدة، وليس إلا عقوبة واحدة. فإن كان المقصود من سد الذرائع المنع من كل ما يحول دون الواجبات حيلولة قهرية، ومن كل ما يوجب تحقق المحرم تحققاً قهرياً، فهذا مما لا ينبغي

أن يكون محلاً للخلاف بين العلماء. وهكذا الحال في كل ذريعة توجب بشكل قهري فوات مقصد علم من الشريعة ضرورته، أو حرصها عليه.

وأما ما عدا ذلك، فهناك تفصيل خلاصته أنه إن صدق على استعمال الذريعة أنها إعانة على الإثم، فلربما كان هذا وجهاً من وجوه التحريم انطلاقاً من قاعدة حرمة الإعانة على الإثم. وهي ما تحتاج إلى بحث نؤجله إلى آخر هذا الفصل.

وقد حكى السيد الحكيم في أصوله المقارن[١] عن ابن القيّم أنه قسّم الذريعة إلى أقسام أربعة:

١ ـ الوسائل الموضوعة للإفضاء إلى المفسدة، ومثّل لها بشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش، وليس لهذه الأفعال ظواهر غير الإفضاء إلى المفسدة.

٢ ـ الوسائل الموضوعة للأمور المباحة، إلا أن فاعلها قصد بها التوسل إلى المفسدة، ومثالها فعل من يعقد النكاح قاصداً به التحليل، أو يعقد البيع قاصداً به الربا.

٣ ـ الوسائل الموضوعة للأمور المباحة، والتي لم يقصد التوسل بها إلى المفسدة، لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، ومثالها مسبّة آلهة المشركين بين ظهرانيهم فيسبّوا الله عدواً، وتزيّن المتوفى عنها زوجها في زمن عدتها.

٤ ـ الوسائل الموضوعة للمباح، وقد تفضي إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها، ومثلوا بالنظر إلى المخطوبة والمشهود عليها، وكلمة الحق عند سلطان جائر.

(١) الأصول العامة للفقه المقارن ـ السيد محمد تقي الحكيم، ص٤٠٧، نقلا عن اعلام الموقعين، ج٣، ص١٤٨.

والقسم الأول هو القسم الذي عبرنا عنه بالأسباب التوليدية.

والقسم الثاني هو الذي يندرج تحت مقدمة الحرام، وهو ليس بمحرم بالنحو المطلق إلا إذا دلّ دليل بخصوصه على التحريم، لكن لا نستطيع استفادة التحريم من مجرد كونه ذريعة. أما ما مثل به لهذا القسم مثل البيع يقصد به الربا، فهذا ليس من الذرائع، لأنه إذا كانت العقود تابعة للقصود، وكان التعبير اللفظي هو البيع والمراد هو المعاملة الربوية، فالمعاملة مباشرة هي معاملة ربوية وليست ذريعة لها، فالعقد يكون بنفسه محرماً بعنوانه لا بعنوان أنه ذريعة. وإن كان المقصود أنه يحتال بالبيع ويخرج البيع عن كونه معاملة ربوية، ويكون المقصود النهائي هو الربا، مثل بيع ثلاثة كيلو من الحنطة بكيلو منها مع علبة كبريت، بهدف التخلص من محذور الربا شكلاً، والإبقاء على نفس المقصد، فهو محل خلاف بين العلماء، وفيما إذا كان هذا التخلص مباحاً شرعا أم لا. ولا بد من البحث في النصوص، عما إذا كان فيها ما يصحح مثل هذه المعاملة أم فيها ما يمنع منها، ولا نستطيع أن نحكم سلفاً على حرمته انطلاقاً من مسألة الذرائع.

أما القسم الثالث، فإن من يسب آلهة المشركين بهدف أن يسبوا الله عدواً، يكون محرّضاً على سب الله تعالى، وهذا التحريض مناط مستقل للحرمة بعيداً عن قضية الذرائع. أما إن كان يسب آلهتهم ولا يهدف من ذلك إلى أن يسب الله، فليس تحريم هذا من باب الذرائع، ولا من أي باب آخر. نعم من يلتفت إلى ذلك، ويعلم أن سبّ آلهتهم يوجب رد الفعل ذلك، فقد نهانا القرآن عن ذلك. ولا قيمة لمثال قد دل النص الشرعي على تحريمه، وإنما كل البحث في إثبات حرمة ما لم يدل النص على حرمته انطلاقاً من الذرائع.

ومنه يظهر الكلام في القسم الرابع، الذي دل النص الشرعي على جواز النظر إلى امرأة من أجل الشهادة، إن كان من باب الاستثناء من الحرمة الأولية، فالمثال يكون في غير محله، أي لا يكون النظر من الأمور المباحة أساساً. وإن كان النظر في الأساس مباحاً، فهذا يعني أنه لا مفسدة فيه مفسدة توجب الحرمة حتى ننظر في أهمية المصلحة وأرجحية الثانية على الأولى.

وعلى كل حال، فقد نقل السيد الحكيم عن ابن القيّم في بيان حكم الوسيلة[١]: أن الوسيلة تأخذ حكمها مما تنهي إليه، وقرّب ذلك بقوله: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها. فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل... فإذا حرّم الرب تعالى شيئاً، وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء».

ويستنتج منه السيد الحكيم أن ابن القيّم حرّم الأقسام الثلاثة ما عدا القسم الرابع.

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٠٩.

وفي البحث عن أدلة ابن القيّم قال السيد الحكيم[١]: «ولقد ذكر ابن القيّم ما يقارب المائة بين آية وحديث استقرأها في مظانها، فوجد فيها جميعاً اتحاد الحكم في الوسائل وما تفضي إليه، مما يدل على أن الشارع يعطي الوسائل دائماً حكم ما تنهي إليه. والأمثلة التي ذكرها منصبة في الغالب على الوسائل المحرمة لديه، أمثال قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾[٣].

ثم اعترض عليه بقوله: «ولكن ليس في هذه المواقع التي عرضها ما يصرح بأن التحريم فيها جميعاً، إنما كان من أجل كونها وسيلة إلى الغير، لا لمفاسد في ذاتها توجب لها التحريم النفسي، كضربهن بأرجلهن والنظر إلى الأجنبية، هكذا... وإذا شككنا في كون الحرمة نفسية أو غيرية، فمقتضى إطلاقها أنها نفسية، لأن الحرمة الغيرية مما تحتاج إلى بيان زائد، ومع عدمه، وهو في مقام البيان، فالظاهر العدم. على أنّا لا نمنع أن يتخذ الشارع احتياطات لبعض ملاكات أحكامه التي يحرص أن لا يفوتها المكلف بحال، فيأمر أو ينهى عن بعض ما يفضي إليها تحقيقاً لهذا الغرض، إلا أن ذلك لا يتخذ طابع القاعدة العامة، ولعلّ الكثير من الأمثلة التي ذكرها، منصبة على هذا النوع. ويكفينا أن لا يكون في هذه الأمثلة من التعليلات، ما يصلح لأن يتمسك بعمومه أو إطلاقه لتحريم جميع المقدمات التي تقع في طريق المحرمات، مهما كان نوعها، وليس علينا إلا أن نتقيد بخصوص هذه المواقع التي ثبت لها التحريم.

---

(١) المصدر السابق، ٤١٠.
(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٨.
(٣) سورة النور، الآية ٣١.

وفيما قاله السيد الحكيم كفاية في هذا المقام.

ومن جملة ما استدل به ابن القيّم، الملازمة بين حرمة شيء وحرمة مقدمته، قال: «فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء[١].

وقد رد على ذلك السيد الحكيم بقوله[٢]: والظاهر أن هذه الدعوى لا مأخذ لها، لأن الأحكام الواقعية إنما هي وليدة مصالح أو مفاسد في متعلقاتها، وإذا كان في الشيء مفسدة توجب جعل الحرمة له من قبل الشارع، فلا يلزم أن يكون في ذرائعها مفاسد أيضاً ليلزم وضع الحرمة على وفقها. ودعوى أن المتلازمين يجب أن يأخذا حكماً واحداً، لا مأخذ لها كما سبق شرحه، إذ لا يلزم فيهما أن يكونا متحدين من حيث اشتمالهما على ملاك الحكم ليتحدا في الحكم، وغاية ما تلزم به الملازمة أن لا يفترقا في حكمهما على نحو الوجوب والحرمة لتعذر امتثالهما معاً، وفي هذا الحال تعود المسألة إلى صغريات باب التزاحم الآمري الذي يدعو إلى الموازنة في مقام الثبوت لدى الآمر نفسه، واختيار أصلحهما للمكلف. نعم، قد يقال بأن الهدف من جعل الأحكام، هو جعل الدواعي في نفوس المكلفين لامتثال تكاليف المولى، وإنما جعلت الأحكام على الذرائع توفيراً لدواعي امتثال ما تفضي إليه. ولكن هذا القول أيضاً لا مأخذ له، لأن الدواعي إلى الامتثال إن أحدثها الأمر بذي المقدمة أو النهي عنها، فالأمر بالمقدمة لا

---

(١) الحكيم، ص٤١١ نقلا عن أعلام الموقعين، ج٣، ص١٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤١٢.

يصنع شيئاً ولا يولد داعياً للزوم تحصيل الحاصل، وإن لم يحدثها ـ لتمرد المكلف على مولاه ـ فألف أمر بالمقدمة لا يؤثر شيئاً ولا يحدث داعياً.

والظاهر أن رده شكلي محض، لأنه إن كان يناقشه في تحريم مستقل للمقدمة التي يترتب عليها قهراً ذو المقدمة المحرم، فهو نقاش غير جوهري، لأن المنع يبقى ثابتاً بالنسبة للمقدمة حينئذٍ، وإن كان العقوبة بسبب فعل ذي المقدمة، فإن كان مراد ابن القيّم وغيره إثبات عقوبتين إحداهما متعلقة بالمحرم والأخرى بالذريعة، فهو مردود بما قاله السيد الحكيم، وإن كان مراده أنه لا بد من منع المقدمة فهو حق، غايته أن المنع عقلي، أو شرعي غيري لا ملاك قائم بالذريعة، بل ملاكها في ذيها المترتب عليها بشكل لزومي. بل يمكن أن يقال، إذا كان ذو المقدمة المحرم لا يمكن ارتكابه إلا من خلال تلك الذريعة، فإن الحرمة تكون منصبّة على الذريعة ابتداءً ولو بملاك ذيها. كما هو الحال في النهي عن شرب الخمر المفضي إلى المفسدة. فالنهي عن الإسكار لا يكون إلا من خلال النهي عما يؤدي إليه مثل شرب الخمر.

بقيت المحاولة البائسة التي سعى لها السيد الحكيم[1]، استناداً إلى كلام كبار من العلماء مثل السيد الخوئي والمحقق النائيني والشيخ المظفر. إذ أصر على أن الذريعة المفضية بشكل قهري إلى المحرم، قد تكون مباحة بالإباحة الشرعية، مدّعياً «أن إباحة الشيء لا تستلزم الإتيان به ليلزم نقض التحريم، وتوقف امتثال التحريم على عدم الإتيان بالذريعة المفضية إليه توقف عقلي محض، والأحكام العقلية لا تستلزم أحكاماً

(١) المصدر السابق، ص٤١٣.

شرعية دائماً، لما سبق أن قلنا في مبحث العقل من امتناع ذلك أحياناً، كما هو الشأن في هذه المسألة بناءً على ما قالوه من لزوم تحصيل الحاصل فيها، وكما هو الشأن في أوامر الإطاعة وغيرها. نعم، الذي يفضي إلى نقض التحريم هو جعل الوجوب للذريعة لا الإباحة، وليس هناك ما يمنع من أن يبيح الشارع شيئاً ويلزم العقل به، ما دامت أحكام الشارع وليدة مصالح أو مفاسد في المتعلقات. فالذريعة التي لا مصلحة ولا مفسدة فيها، لا معنى لجعل غير الإباحة لها، وإلزام العقل بها لتوقف امتثال ما تفضي إليه عليها لا ينافي إباحتها الشرعية، وحسب الشارع أن يتكل على حكم العقل في لزوم الإتيان بها أو الارتداع عنها لتحقيق غرضه».

وهذا إصرار في غير محله، إذ على الأقل تكون الإباحة الشرعية لغواً، ما دام العقل يحكم بضرورة تركها، إذ الحديث عن المقدمات التي يتولد منها المحرم لا التي يبقى معها للمكلف خيار في فعل المحرم وعدمه. وكان يمكنه إجراء مصالحة من نحو آخر، بأن يفترض أن الشرع لا يحكم بالإباحة الشرعية، لكنه في الوقت نفسه لا يحكم بالحرمة الذاتية للفعل، ولا ملازمة بين الأمرين. وبهذا يحفظ فكرة أن العقوبة لا تتعدد، لأن الحرمة لم تتعدد، وهذا لا يستلزم القول بالإباحة الشرعية.

وكيفما كان، فلم يظهر أن قضية الذرائع توجب ترتب حكم خاص على الذريعة لتكون مناطاً مستقلاً للعقاب، كما أنها خاصة بمورد يلزم منها فعل الواجب فتفتح، أو فعل المحرم فتسد، وكل من الفتح والسد حكمان عقليان بملاك ذي الذريعة لا غير.

فإذا كان هذا هو الحال في الذرائع المفضية لزوماً إلى الواجب أو المحرم، فالأمر أوضح بالنسبة إلى الذرائع التي لا يلزم منها فعل

المحرم، فلا موجب للإلزام بسدها، ما دام الخيار على حاله بعد الذريعة، إلا من باب الاحتياط على ما أشار إليه ابن حزم في الأحكام[١]. لكن من قال إن الاحتياط واجب؟ نعم هو حسن على كل حال في الإجمال، لكن حسنه أعم من وجوبه. وقد بيّن علماؤنا في علم الأصول، أن الاحتياط غير واجب إلا في موارد مخصوصة ليس منها هذا المورد. مع أن أصالة الاحتياط يمكن البناء عليها فيما هو محتمل الحرمة، أما ما هو معلوم عدم الحرمة، وإنما نحتمل الإفضاء إلى المحرم، فهذا لا وجه له على الإطلاق. وإذا وجدنا في بعض النصوص ما يدل على حرمة بعض الأفعال من باب قطع كل ذريعة للوصول إلى المحرم، مثل الخمر حيث لعن غارسها وساقيها ونحو ذلك مما هو من مقدمات صنع الخمر، بحيث يأتي بالمقدمات بهدف إيجاد الخمر في الخارج، فإن هذا يكون مرتبطاً بتلك الموارد لا نستطيع أن نستنتج منها أن الاحتياط واجب على كل حال، وإن كل ما هو ذريعة للمحرم يكون محرماً على كل حال، وإلا للزم تعطيل نظام حياة الناس كما أشرنا سابقاً.

ومن لطائف ما قيل في قضية الذرائع وتحريمها من باب الخوف من الوقوع في الحرام، ما قاله ابن حزم في الأحكام[٢]، قال:

ومن العجيب أن خوف الحرام أن يقع فيه غيرهم ـ ولعله لا يقع فيه ـ قد أوقعهم يقيناً في مواقعتهم يقين الحرام، لأنهم حرّموا ما لم يحرّمه الله تعالى، ومحرّم الحلال كمحلل الحرام ولا فرق.

---

(١) الأحكام، ابن حزم، ج٦، ص٧٤٥.
(٢) المصدر نفسه، ج٦، ص٧٥١.

بقي الكلام في حرمة الإعانة على الإثم:

وقد استدل على هذه القاعدة تارة بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[١]، وأخرى بدليل عقلي هو: أن ترك الإعانة على الإثم، دفع للمنكر ودفع المنكر واجب كرفعه.

وأما بالنظر إلى الآية الكريمة، فإنها لا تنهى إلا عن التعاون على الإثم، وهو يقتضي نحو شراكة في تحقق الإثم بين أكثر من طرف، وهذا لا يتحقق إلا إذا كان الشركاء يهدفون إلى تحقيق الإثم والعدوان، كأن تسعى مجموعة من الأشخاص إلى سرقة منزل فيتولى أحدهم دخول الدار مثلاً، ويتولى آخر حراسة المكان لينبههم على خطر ما قد يداهمهم، ويتولى ثالث مهمة أخرى وهكذا. أما مطلق تحقيق مقدمة تسهل للآخر فعل الحرام، فهذا ليس من التعاون على الإثم والعدوان إلا إذا كان الذي سهل ذلك شريكاً في تحقيق ذلك الغرض، جزء من كل يسعى له.

أما بالنظر إلى الدليل العقلي، فإن دفع المنكر واجب كرفعه، وهذا مسلّم، لكنه لا يتحقق مورده بمجرد أن يحقق أحدهم مقدمة للآخر، وإنما يصح ذلك فيما لو كان محقق المقدمة مريداً أو محرضاً وشريكاً في تحقق المنكر. فمجرد كون فعل ما مقدمة لفعل الحرام لا يصير فعله من التعاون على الإثم، ولا يجعل تركه من الواجبات العقلية باعتبار أنه دفع للمنكر.

وبعبارة أخرى، لا يكون تركك للمقدمة من باب دفع المنكر إلا إذا وقعت في سياق تحقيق المنكر، وكان تحقق المنكر متوقفاً عليها، وكنت مريداً من المقدمة تحقيق ذلك المنكر، وفيما عدا ذلك لا يصح ردع

---

(١) سورة المائدة، الآية ٢.

إنسان عن فعل، لمحض أن له علاقة بمحرّم ما قد يرتكب، دون أن يكون هناك ساعياً لارتكاب ذلك المحرم، ودون أن يكون لفاعل المقدمة قصد في ذلك.

ولئن أكثر علماؤنا من الكلام حول القاعدة، وذكر الشروط فيها، فإن المحصلة التي ينبغي التوصل إليها، هي ما أشرنا إليه، ولا يهمنا تحقيق المعنى اللغوي للإعانة لنرى هل تصدق في حالة عدم القصد أو لا تصدق، ما دام النظر إلى الدليل العقلي الذي لا يتوقف عند حدود الألفاظ، وما دامت الآية إنما نهت عن التعاون لا عن الإعانة بعنوانها، حتى يبحث في مصاديقها.

وعلى كل حال، يمكن لمن يريد المزيد من التفاصيل الرجوع إلى ما كتبه العلماء في هذه المسألة في ضمن مباحث المكاسب المحرمة.

خاتمة: زبدة البحث
مناقشات عامة مع بعض من كتب في المقاصد

قال الشاطبي في الموافقات ما ملخصه: «الاجتهاد على ضربين: الأول: الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله. فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان، إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به. فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً كما إنه غير ممكن عقلاً.

وأما الضرب الثاني: وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع، فثلاثة أنواع:

أحدها المسمى بتنقيح المناط، وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى.

الثاني المسمى بتخريج المناط، وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث وهو الاجتهاد القياسي.

الثالث: وهو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر لأنه ضربان:

أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعين نوع المثل في جزاء الصيد ونوع الرقبة في العتق في الكفارات وما أشبه ذلك.

والضرب الثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه، فكأن المناط على قسمين: تحقيق عام، وهو ما ذكر، وتحقيق خاص من ذلك العام.

إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها.

أما الأول، فقد مرّ في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات. واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزّله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراده الله. وأما الثاني: فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط. فلذلك جعل شرطاً ثانياً، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنه المقصود والثاني وسيلة. هذا هو الاجتهاد عند الأصوليين، وأما الفقهاء فهو عندهم مرتبة راقية من الفقه، يقتدر بها الفقيه على رد الفرع إلى الأصل، واستنباطه منه والتمكن من دفع ما يعترض المقام من نقد ورد وإبرام ونقض وشبه وأوهام»[1].

---

(١) الغدير، الشيخ الأميني، ج١٠، ص٣٤٦، نقلا عن الموافقات، ج٤: ٨٩.

والواضح من هذه الفقرة التي نقلناها عن الشاطبي، أن المقاصد لا تدرك بمعزل عن الشريعة، فالشريعة هي التي تبين مقاصدها، ودور المجتهد أن يدركها على كمالها، وإنما تدرك بمقدار ما يبينه الشرع، وليس للمكلف وسيلة إدراك مستقلة. ومع ذلك، نجده كغيره من الأصوليين القائلين بالقياس، يرى أن بإمكان المجتهد من خلال ما يملكه من معلومات ومعارف، أن يستخرج المناط من النص الذي لم ينص على مناط الحكم فيه. وهذا ما يظهر منه عند بداية حديثه عن الاجتهاد. كما أنه كغيره، يستسهل تنقيح المناط أو تحقيقه أو تخريجه من دون تمييز بين أن يكون ذلك عبر ظن أو علم ويقين، وإذا كان عبر ظن فما هي قيمة الظن في هذه الحال؟ فبينما يؤكد أن المصالح، التي هي المقاصد، إنما تلحظ من حيث وضعها الشرع، لا من حيث إدراك المكلف، يتجاوز ذلك حين يجعلها قابلة للإدراك من قبل المكلف المجتهد، بمحض أن يطّلع على حكم الشيء وإن لم يبين الشرع علته، ومصلحته. ومن المعلوم أن يقيننا بوجود مقصد وراء الحكم، ومصلحة دفعت إليه، لا يكفي لإثبات أن المصلحة التي نظن بها هي التي أرادها الشرع، خاصة وأن المصالح التي يدركها العباد نسبية، كما صرح بذلك الشاطبي نفسه، قد لا تكون هي المصالح التي لاحظها الشرع مع عدم إحاطتنا بكل المسائل وخلفياتها وما يحيط بها.

ففي كلامه شيء من التهافت على هذا الصعيد. وإن المقتل في بحث المقاصد، هو الاتكال على أفهامنا القاصرة المبنية على الظنون في تحديد المقاصد، ثم التفريع عليها وتشريع أحكام وفقها، من دون دليل يدل على حقنا في هذا السلوك، وفي نسبة هذه المقاصد إلى الله تعالى، ونسبة تلك الأحكام إلى شريعته.

ولا شك في أن الشاطبي قد استطاع أن يلفت النظر بشكل واسع إلى بحث المقاصد وأهميته في الشريعة، دون أن يكون قد أتى بجديد فيما قدمه من بحوث في هذا المجال، إلا في فهرست البحث وإضفاء مصطلحات عليه، وتسليط الضوء على ما كان يبحث في طي المسائل ضمناً تحت عناوين أخرى مثل القياس والاستصلاح.

ولقد حاول الأستاذ أحمد الريسوني جهده لتوضيح نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، فقدم أطروحته في هذه النظرية.

لقد اعترفنا فيما سبق من بحوث بأهمية بحث المقاصد، إلا أن عقدة البحث تكمن في الوسائل الموصلة إليها الكاشفة عنها، وما هي القدرات المتاحة أمام العقل البشري لإدراكها بمعزل عن بيان من الشرع. نعم، اعترفنا أيضاً بأن هناك مستوى من المصالح والمقاصد يدركها العقل البشري، وتسالم عليها المسلمون، وهي التي عرفت باسم المقاصد الخمسة «الدين، والنسل، والعقل، والمال، والنفس»، فهذه غايات لا بد من حفظها على كل حال، إلا أن العقدة هنا أيضاً تكمن في ترتيب الأولويات. فحفظ الدين مقدم على كل ما عداه، والمال له مستوى ضعيف أمام غيره من المصالح والمفاسد، كما أن حفظ النفس لا يقصد به إلا حفظ النفس المحترمة، وقد أزال الشرع احترامها في موارد متعددة، مثل الردة والزنا والقتل وغيرها من الموارد، كما أنه جوّز تعريض النفس المحترمة للقتل في مجال الجهاد. فهناك إذن أولويات لا بد من رعايتها، فهل أوكل إلينا أمر ترتيب هذه الأولويات؟ أم أن للشريعة سلوكها الخاص في ذلك؟ وهل إذا اطلعنا على حكم رأينا أنه مخالف لحفظ المال مثلاً، أو حفظ النفس، يحق لنا أن نلغي ذلك الحكم؟ أم أن علينا أن نستنتج من ذلك الحكم ـ إذا ثبت ـ أن هناك

أولوية أخرى، قد لاحظها الشرع مقدمة على حفظ المال والنفس، لا يجد نفسه ملزماً ببيانها لنا؟

لا يكفي حتى نصير أبطالاً في مجال المقاصد أن نقول، كما قال العلامة التونسي الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «كان إهمال المقاصد سبباً في جمود كبير للفقهاء، ومعولاً لنقض أحكام نافعة، وأشأم ما نشأ عنه، مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثر ومقل»[١].

لقد صدق في أن إهمال المقاصد سبب في جمود كبير للفقهاء، خاصة في الدائرة السنية، لكن فتح المقاصد قد يهدم الشريعة، إذا لم يتم التمييز بكل وضوح وشفافية وقاطعية، بين مقصد للشريعة ومقصد نهواه نحن، نريد أن نشرّع على أساسه.

يقول الريسوني في مقدمة كتابه، بعد أن يلاحظ أن الشاطبي لم يعرف المقاصد: «إلا أني وجدت عند بعض علمائنا المحدثين تعريفات.. فالشيخ ابن عاشور يعرف المقاصد العامة للشريعة بقوله: «مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً، معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.. وقد ذكر وبيّن من هذه المقاصد العامة حفظ النظام وجلب المصالح ودرء المفاسد وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الشريعة مهابة مطاعة نافذة وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال..»[٢].

---

(١) نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبي للريسوني، مقدمة الكتاب، ص١٣.
(٢) المصدر نفسه، ص١٨.

لا شك أن حفظ النظام من أهم المصالح التي تريدها الشريعة، ولهذا كان مبدأ إقامة حكومة إسلامية من أهم الأحكام الشرعية، لكن قضية جلب المصالح ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، عناوين كبيرة جداً لا نستطيع أن نجعلها مقاصد عامة، إذ تختلط المصالح حينئذ بالمنافع الشخصية. وإذا اتكلنا في قضية المساواة على فهمنا لها، مع قصورنا في ذلك، ضعنا وتهنا، إذ لا بد من معيار للمساواة يبتني على أساس ما يستحقه كل واحد، وما هو لائق به، لا على أساس محض التساوي في التشريع والعطاء. وإلا، فأين المساواة الظاهرية بين المرأة والرجل في قضية الإرث والشهادة ونحوهما؟ لا شك أن هناك توازناً واقعياً في التشريع، قد ندركه وقد يكون خفي علينا، فإذا وجدنا في الشريعة ما ظاهره عدم المساواة، علمنا أن ما نسميه نحن المساواة ليس هو المعيار التام في الشريعة، وإنما هناك معيار غاب عنا، لاحظته الشريعة، فجعلته مناط تشريع.

إن الخلل الكبير في بحث المقاصد الشروع من عناوين فضفاضة «ومن هوبرة»، لأنه سيفتح المجال واسعاً لإلغاء تشريعات، وإضافة أخرى لم نتحقق من موافقة الشريعة عليها.

وينقل الريسوني عن علال الفاسي قوله: «إن المقصد العام للشريعة الإسلامية، هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع».. وبعد استعراضه لمجموعة من الآيات المتضمنة والمشيرة لمرامي الشرائع الربانية، قال: فمجموع هذه الآيات القرآنية يبين بوضوح أن الغاية من إرسال الأنبياء والرسل،

وإنزال الشرائع هو إرشاد الخلق لما به صلاحهم وأداؤهم لواجب التكليف المفروض عليهم»(١).

وهذا كلام جميل، وقد نقلنا فيما سبق من فصول الكثير من العبارات المشابهة عن أعلام أهل السنة لكن العبرة في التفريع، وفي ما يسمى بتحقيق المناط، أي تحديد موارده وما يتحقق به، فكما أن للشريعة مقاصدها، كذلك لها رؤيتها في الوسائل المحققة لها. فليس كل ما هو حسن تكون مقدمته حسنة، مع عدم انحصارها بمقدمة واحدة. وقد تتزاحم المصالح والمفاسد، فنطّلع على مصلحة وتخفى علينا مفسدة، فكيف يتم تفريع حكم على مصلحة نحتمل أن في مورد التفريع مفسدة. نعم، لو قطعنا بأنه لا توجد إلا مصلحة اعتنى الشرع بها، وجزمنا بعدم مزاحمتها بمفسدة ما، أمكن حينئذ الكشف عن تشريع مناسب لها في هذا المورد، لأن المصالح التي اعتنى بها الشرع لا بد وأن يكون لها حكم يناسبها، فإذا لم يصلنا فالسبب تاريخي، أو غيره.

ثم يقسّم الريسوني المقاصد إلى ثلاثة أقسام:

١) المقاصد العامة، وهي التي تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها في كل أبوابها التشريعية أو في كثير منها.. وهذا القسم هو الذي يعنيه غالباً المتحدثون عن مقاصد الشريعة.. وظاهر أن بعضه أعم من بعض، وما كان أعم فهو أهم، أي إن المقاصد التي روعيت في جميع أبواب الشريعة أعم وأهم من التي روعيت في كثير من أبوابها، وهكذا الشأن مع القسمين التاليين.

٢) المقاصد الخاصة، وأعني بها المقاصد التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين (أو مجال معين)، أو في أبواب قليلة متجانسة من

---

(١) المصدر السابق، ص١٩.

أبواب التشريع. ولعلّ الشيخ ابن عاشور هو خير من اعتنى بهذا القسم من المقاصد، فقد تناول منها مقاصد الشارع في أحكام العائلة، ومقاصد الشارع في التصرفات المالية، ومقاصد الشارع في المعاملات المنعقدة على الأبدان، ومقاصد القضاء والشهادة، ومقاصد التبرعات، ومقاصد العقوبات.

٣) المقاصد الجزئية، وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي من إيجاب أو تحريم.. أو شرط أو سبب.. وأكثر من يعتني بهذا القسم من المقاصد هم الفقهاء.. إلا أنهم قد يعبرون عنه بعبارات أخرى، كالحكمة أو العلة أو المعنى أو غيرها»[١].

وهذا تقسيم لطيف، إنما العبرة بتحديد المصاديق التي نعتبرها مقاصد.

ثم يبدأ الريسوني باستعراض نظرية المقاصد عن الشاطبي، وسننقل مقتطفات من كلامه ونناقشه كلاً على حدة:

قال: «يقول الشاطبي: إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله».

وهذا القول صحيح في قسم منه وغير صحيح في قسم آخر. فإن المصالح التي يرعاها الشرع في أحكامه، والتي ثبت أن الشرع قد اعتنى بها، لا بد أن تكون كذلك أبدياً، سواء أدخلناها في قسم الضروريات أو

(١) المصدر، ص١٩ ـ ٢٠ ـ ٢١.

الحاجيات أو التحسينات. لكن كونها كذلك في جميع أنواع المكلفين، وجميع الأحوال، ليس صحيحاً، لأن المصالح التي اعتنى بها الشرع، قد يعتني بها في بعض الأحوال الدخيلة في إعطاء قيمة لتلك المصالح، حتى يشرع على أساسها أحكاماً. فلو شرّع الزكاة في مورد، فهذا لا يعني أنها واجبة في كل مورد لمجرد أن المصلحة نفسها هي الموجودة. فلا بد من الوقوف في الدائرة التي رسمها الشرع، إلا أن يظهر منه تصريح بأن لا خصوصية للمورد، وهو ما تقدم الكلام فيه حول العلة المنصوصة، أو نعلم على نحو اليقين من خلال مناسبات الحكم والموضوع، أن الموضوع لا خصوصية له على الإطلاق فيمكن حينئذ التعميم. لكن ليس لنا أن نعتبر كل مصلحة دنيوية قصدها الشرع بالتشريع هي مرعية دائماً في كل الأحوال، حتى وإن كان من التحسينات، خاصة وأن الأحوال قد تتعارض فيها المصالح والمفاسد، فتحتاج إلى إرشاد خاص من الشريعة، أو قدرات فائقة لتحديد المصلحة الأهم أو المفسدة الأهم.

أما قوله: «وكذلك وجدنا الأمر فيها» فهو كلام لم يظهر وجهه، ولم يقدم استقراءه فيه.

لكنه في النهاية أصاب في أن الشريعة لها مقاصد، وأن المقاصد هي في العموم أبدية، وإذا ثبتت في حال فهي تثبت في كل الأحوال النظيرة له.

قال الريسوني: «ولاستكمال موقفه من مسألة التعليل، لا بد من ذكر أنه كثيراً ما يفرّق بين أحكام العادات والمعاملات وأحكام العبادات. فالأصل في الأولى هو التعليل، والالتفات إلى المصالح. والأصل في الثانية التعبد، وعدم التعليل. أما الأول، فتدل عليه أمور أولها

الاستقراء.. والثاني أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات.. واكثر ما علّل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. وأما الثاني وهو أن الأصل في العبادات التعبد والتزام الحدود المنصوصة، فأول دليل عليه الاستقراء أيضاً، بحيث إن الكثير جداً من أحكام العبادات في كيفياتها ومقاديرها ومواقيتها وشروطها، لا يمكن تعليله تعليلاً عقلياً، وتحديد وجه المصلحة فيه، كما في موجبات الطهارة وحدودها، فإن الطهارة تتعدى مكان النجاسة وقد تلزم الإنسان وهو على غاية النظافة، وقد يكون متسخاً ولا تجب عليه، ومثل هذا يجري في كثير من أحكام العبادات، فالتعليل والمناسبة فيها استثناء. واعتماداً على هذا الأصل عنده، اعتبر أن ما يقوم به بعضهم من إعطاء تعليلات وتعيين حكم وأسرار لبعض الأحكام العبادية، غير قائم على أساس، ولهذا لم يعده من صلب العلم، وإنما هو من ملح العلم لا غير. فقد مثل لملح العلم بأمثلة، أحدها الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه، على الخصوص في التعبدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة والصلاة بتلك الهيئة.. واختصاص الصوم بالنهار دون الليل، وتعيين أوقات الصلوات، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة وفي الأماكن المعروفة إلى أشباه ذلك، مما لا تهتدي العقول إليه بوجه، فيأتي بعض الناس فيطرق إليه حكماً يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع، وجميعها مبني على ظن وتخمين غير مطرد في بابه ولا مبني عليه عمل». انتهى.

أما مثال الطهارة من النجاسات، فهو مثال غير موفق، لأن تدخل الشريعة في بعض الشروط المحصلة للطهارة، لا يعني إلا أن النظافة العرفية ليست نظافة كافية، بل هي نظافة موهومة اتكالاً على ظاهر البدن

أو الثوب، فأرشد الشرع إلى أن الطهارة لا تحصل إلا بالإزالة بالماء، فليس في الطهارة من النجاسات تعبد، ولهذا أمكن لنا أن نحقق الطهارة من دون قصد التقرب.

وقضية التمييز بين العبادات والمعاملات لجهة التعبد في العبادات دون المعاملات صحيح، لكن تخصيص التعليلات في المعاملات دون العبادات في غير محله، كما بيّنا ذلك فيما سبق من فصول، فمثلما أن هناك عللاً ومقاصد في تشريع المعاملات، كذلك الحال في تشريع العبادات. وكما أن العبادات لا يمكن إدراك العلاقة بين جزئياتها وشروطها وتفاصيلها مع العلة والحكمة، كذلك الحال في بعض الأحيان فيما يتعلق بالمعاملات. فإن بعض العقول قد لا تدرك الفرق مثلاً بين الربا المعاملي والبيع، حتى يكون الأول محرماً والثاني سائغاً. وبعض العقول لا تدرك الفرق بين عقد الزواج وبين المساكنة الدائمة، أو بين الطلاق والفراق بغير لفظ الطلاق.

ومثلما أن في العبادات هيئة مخصوصة لا ندرك طبيعة علاقتها بالغاية التي شرعت لأجلها، كذلك في بعض الأحيان أو كثيرها، قد لا نجد علاقة بين بعض الشروط في عقود المعاملات وبين الغاية التي شرعت لأجلها، وإنما نلتزم بالشرط لأن الدليل الشرعي ألزمنا بها. والأمر أوضح إذا نظرنا إلى أبواب القضاء وأبواب الحدود. فالسرقة لها عقوبتها والتي تهدف إلى تحقيق مقصد، فهل لنا تبديل تلك العقوبة بعقوبة أخرى إذا كانت في اعتقادنا نحن محققة لهذا المقصد؟ من أين لنا أن نعلم أن الشرع يوافق على أن العقوبة الأخرى محققة للغرض؟ خاصة إذا كانت العقوبات الأخرى ممكنة في عصر الرسول ﷺ ومع ذلك لم يتم استخدامها، ولا التخيير بينها وبين غيرها. فإذا شرع الإسلام عقوبة ولم يشرع بديلاً عنها، مع إمكانه في زمانه، فهذا يعني إلغاء ذلك البديل،

وإلا لكان أولى بأن يرشدنا إليه. وهذا يعني، مثلما أن المصلحة كامنة في التشريع، أن الوسيلة أيضاً دخيلة في تحقيق تلك المصلحة.

ولهذا ليس لنا أن نتعدى حدود الله، فقد جعل الشرع لمن تعدى الحد حداً، فليس لنا أن نجلد الزاني غير المحصن أكثر من مئة جلدة بحجة أنه لن يرتدع بالمئة، وليس لنا أن نقطع يدي السارق من المرة الأولى بحجة أنه لن يرتدع بقطع يد واحدة وهكذا.

ومن هنا، يعترف الشاطبي بأن التحديد دخيل في بعض الأحيان بالمقاصد. فقد نقل عنه الريسوني قوله «فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة لا تتعدى، كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنى على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع[١] وفي النصاب المعين.. وكذلك الأشهر والقروء في العدد، والنصاب والحول في الزكوات، وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين وهو المعبر عنه بالسرائر»..

ولأجل بعض ما ذكرنا، يسجل الريسوني على الشاطبي «أننا نجد كل العبادات معللة في أصل شرعها وفرضيتها، وتعليلاتها منصوصة لا مستنبطة ولا مظنونة، ففي الصلاة ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾، وفي الصيام ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾، وفي الحج ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ... لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ﴾، وفي الزكاة ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم﴾. وهذا جانب فقط من التعليل، اعتبره أبو حنيفة المقصود الأول من شرع الزكاة، حيث يرى أنها «شرعت ارتياضاً للنفس بتنقيص المال من حيث إن الاستغناء بالمال سبب للطغيان والوقوع في الفساد». وأما

(١) وعند الإمامية يكون القطع من الأكف في السرقة إذا تحققت شروط القطع.

الجانب الآخر من تعليل شرع الزكاة فهو المشار إليه في الحديث: «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم».. وفي اعتقاد جماهير العلماء أن هذا هو المقصود الأول للزكاة، وبه أخذ وبنى عليه الشافعي، وهو من المقلّين في التعليل عموماً وفي تعليل العبادات خاصة.. وهل يجهل أحد أو يتردد في كون أحكام الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي معدودة عندهم ضمن العبادات، كلها معللة، معقولة جملة وتفصيلاً. على أن الشاطبي نفسه لا ينكر أن العبادات معللة في أصلها، وإن كان يرى أن التفاصيل يغلب فيها عدم التعليل، وفي هذا يقول: «وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل ويصح القصد إلى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة».. وقد تعرّض لمقاصد الصلاة وفوائدها المشروعة، فذكر أن مقصودها الأول «الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلّة بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له، «ثم ذكر من مقاصدها التابعة المنصوص عليها»، النهي عن الفحشاء والمنكر، وطلب الفوز بالجنة، والدخول في خفارة الله تعالى، ونيل أشرف المنازل، ثم قال: «وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الاصلية».. نعم سنجد ولا شك أحكاماً في العبادات، مما يصعب تعليله تعليلاً معقولاً ظاهراً من قبيل ما أشار إليه الغزالي في قوله: «مبنى العبادات على الاحتكامات، ونعني بالاحتكام ما خفي علينا وجه ألطف فيه لأنّا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين والمغرب بثلاث والعصر بأربع سراً، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه ولم نطلع عليه، فلم نستعمله واتبعنا فيه الموارد».

لكن في تفريع بعض الأحكام على ما ذكره من علل ومقاصد من الزكاة إشكالاً ملحوظاً، فهل لنا أن نوسّع من نسبة الزكاة بحجة أن تلك العلة لم تتحقق في بعض الأغنياء مثلاً؟

وأما ابن الهمام الحنفي، فقد حاول تقريب الشقة. يقول «والأقرب إلى التحقيق أن الخلاف (بين التعليل وعدمه) لفظي مبني على معنى الغرض، فمن فسّره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل قال لا تعلل ولا ينبغي أن ينازع في هذا، ومن فسره بالعائدة إلى العباد قال تعلل وكذلك لا ينبغي أن ينازع فيه». غير أن هذا التوفيق يفقد قيمته حين نجد بعضهم يصر على رفض التعليل حتى باعتبار المنفعة عائدة إلى العباد.

ثم يظهر وجه آخر من وجوه التهافت التطبيقي، عند الشاطبي، رغم الوضوح المفهومي في قضية المصالح. فهو على ما ينقل عنه الريسوني يعرّف المصالح الدنيوية بقوله: «وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الاطلاق».. ثم ينقل عنه، لتفادي أي تضييق أو التباس في مفهوم المصلحة حسب تعبير الريسوني، نصه على أن المصالح الحقيقية هي التي تؤدي إلى إقامة الحياة لا إلى هدمها، وإلى ربح الحياة الأخرى والفوز فيها. يقول: المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء الناس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية.. فالشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين من أهوائهم، حتى يكونوا عباداً لله، وهذا المعنى إذا ثبت، لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربنا سبحانه: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ

وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾(١)، فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس».

فإذا كان الأمر كذلك، فما هو الفاصل بين مقاصد الشريعة ومنافع العباد وأهوائهم؟ وفي الجواب عن هذا السؤال ينقل عنه الريسوني قوله: «فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً.. فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب على العباد.. فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه.. وكذلك المفسدة، فإذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعياً ولأجله وقع النهي، فإن تبعها مصلحة أو لذة، فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل.. فالحاصل في ذلك، أن المصالح المعتبرة شرعاً هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد لا قليلاً ولا كثيراً».

وهنا يتجلى بكل وضوح ذلك التهافت التطبيقي، فإذا كانت المصالح المعتبرة شرعاً هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد قليلاً ولا كثيراً، فمن أين لنا السبيل لإدراك تحقق تلك المصلحة في مورد بالشرط المذكور؟

وقد تنبه الريسوني إلى علاقة بحث المقاصد بقضية التحسين والتقبيح العقليين، ويرى أن الشاطبي نفسه من مدرسة لا تقبل ذلك، ويرى نحو تهافت في هذا الموضوع أيضاً. قال حول مسألة التحسين والتقبيح: «وإنما تعرضت لهذه المسألة لما لها في الأصل من أهمية

---

(١) سورة المؤمنون، الآية ٧١.

وتأثير على موضوع إدراك المصالح، ولأن الشاطبي نفسه لم ينجُ من بعض الآثار السلبية لها، وأعني بالذات تأثره بالنظرة الأشعرية إلى الموضوع.. فهو يصرّح بأن نظرته تنبني على ما تقرّر في علم الكلام، وهو يعني دون ذلك علم الكلام الأشعري. ففي المقدمة العاشرة يقرر كما يقرر ذلك كل مسلم أنه: إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل.. ثم استدل على ذلك بأدلة، منها ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسّن ولا يقبّح. أما لماذا كان العقل غير قادر على التحسين والتقبيح، فلأن الأشياء والأفعال حسب النظرية الأشعرية ليست حسنة ولا قبيحة في حد ذاتها، فكيف يدرك العقل شيئاً غير موجود؟ أعني حسن الأشياء وقبحها، أي صلاحها وفسادها.. يقول الشاطبي: «كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم والمفسدة مفسدة، كذلك مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه بناءً على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارع قد شرّع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك، إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح، فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس».

ثم يسجل الريسوني: معلوم أنه توجد بإزاء نظرية الأشاعرة هذه نظريتان أخريان، هما نظرية المعتزلة ونظرية الماتردية. أما المعتزلة فيرون أن الحسن والقبح ذاتيان عقليان، أي أن الأشياء والأفعال والتروك موصوفة بالصلاح والفساد قبل أن يأتي حكم الشرع بذلك، وأن العقل يدركه ويثبته، ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد، بل ذهبوا إلى أن الإنسان العاقل مكلف بمقتضى عقله، عند عدم وجود الحكم الشرعي، ما دام الحسن والقبح عقليين. ومعنى هذا أن الحكم الشرعي يثبت بالعقل كما

يثبت بالسمع. أما الماتردية ومن وافقهم أو وافقوه من أهل التحقيق والإنصاف، فقد أثبتوا كون الحسن والقبح ذاتيين عقليين، لكنهم لم يرتبوا على ذلك ما رتّبه المعتزلة، ولم يعتبروا أن التكاليف والأحكام الشرعية تثبت بمجرد العقل بل لا بد لذلك من السمع».

ثم يشير الريسوني إلى أن «عدداً من الشافعية، وهم أشاعرة طبعاً، قد عرفوا بمخالفتهم الصريحة للنظرية الأشعرية، وانتصروا لإثبات الحسن والقبح الذاتيين والتحسين والتقبيح العقليين. قال ابن القيّم: واختاره من أئمة الشافعية الإمام أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير، وبالغ في إثباته، وبنى كتابه «محاسن الشريعة» عليه، وأحسن فيه ما شاء، وكذلك الإمام سعيد بن علي الزنجاني، بالغ في انكاره على أبي الحسن الأشعري القول بنفي التحسين والتقبيح، وأنه لم يسبقه إليه أحد.. ومن أئمة الشافعية الذين لم يذكرهم ابن القيّم.. الإمام عز الدين بن عبد السلام، الذي ذهب بعيداً في مخالفة النظرة الأشعرية، فقال: ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع، أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، واتفاق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والإبضاع والأموال والأعراض».

وممن ناقض الشاطبي في قضية المقاصد الأستاذ جورج طرابيشي، ولقد أعجبني ما قاله رداً عليه، لهذا سأقتصر على ذكر مقتطفات من كلام أورده في كتاب وحدة العقل العربي الإسلامي:

قال: إن الشاطبي يعلن من فاتحة المقدمة الأولى من المقدمات الثلاث عشرة التي يستهل بها الموافقات: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية والدليل على ذلك.. ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع»،

لكنه لا يلبث في ثالثة المقدمات أن يحدد بأن «الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية، تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فان للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق». وبطبيعة الحال ما كان ليغيب عن وعي الشاطبي أنه بركوبه هذا المركب الوعر: القطع باليقين بدالة تراكم الظنون، إنما يخالف قاعدة منهجية مجمعاً عليها من معظم من تقدمه من الأصوليين، ولهذا نراه يختم هو نفسه الموافقات بالقول: إن بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات هو خاصة هذا الكتاب»..

قال: إن هذه الطريقة البرهانية التي يخل بها الشاطبي إخلالاً خطيراً عندما يستغني بالاستقراء الناقص عن الاستقراء التام، وعلى الأخص عندما يجعل لظنيات الأول نصاب قطعيات الثاني، لاغياً كل المسافة الأيديولوجية والإبستمولوجية بين النهجين، فالإستقراء الذي يأخذ به الشاطبي هو فعلاً الإستقراء المذموم من قبل الأوائل، أي الإستقراء الغالبي أو الأكثري، الذي لا يتردد في أن يسند إلى نفسه صفة القطع، حتى لو تخلفت بعض الجزئيات عن حكم الكلي المستقرأ منها. وبالفعل يعلن الشاطبي أن «الأمر الكلي إذا ثبت كلياً، فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي، لا يخرجه عن كونه كلياً، وأيضاً فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي، لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت، هذا شأن الكليات الإستقرائية.. فالكلية في الإستقرائيات صحيحة وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات.. فعلى كل تقدير، لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح».. «الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية وإنما تستثنى»، «الكليات لا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات.. والكلية في الاستقرائيات صحيحة وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات»، «الكلي مقدم على الجزئي طبعاً وعقلاً وهو أيضاً مقدم شرعاً»، «إن الأمر العام والقانون

الشائع هو ما لا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية، لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية واعتمدت في الحكم بها وعليها. . ولا شك في أن ما اعترض في الحكم بها وعليها. . ولا شك في أن ما اعترض به من ذلك قليل، يدل عليه الإستقراء، فليس بقادح في ما تأصل».

قال: ليس تبني الاستقراء الناقص بعد رفض القياس الجامع هو المؤشر الوحيد على الانتماء البياني المحض للشاطبي. . وفي الموافقات كما في الاعتصام، يكرر نغمة واحدة: إن العقل ليس مستقلاً بنفسه، وعلى الأخص ليس بشارع. ولندع له الكلام في شواهده يأخذ بعضها برقاب بعض، لتؤلف طوقاً تغلّ به عنق العقل لإرغامه على إسلاس قياده للشرع:

«العقل ليس بشارع. . والعقل إنما ينظر من وراء الشرع. . وإذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل».

«العقل إذا لم يكن متبعاً للشرع، فلم يبقَ له إلا الهوى والشهوة. . وإذا ثبت هذا، وإن الأمر دائر بين الشرع والهوى، تزلزلت قاعدة حكم العقل المجرد، فكأنه ليس للعقل في هذا الميدان مجال إلا من تحت نظر الهوى».

«الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم (أصول الفقه)، فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع».

«العقل لا يحسّن ولا يقبّح. . ولو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل. وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد

للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدي حدّ واحد جاز له تعدي جميع الحدود».

«ليس القياس من تصرفات العقل محضاً، وإنما تصرفت العقول فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد.. فأين استقلال العقل بذلك بل هو مهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته ويقف حيث وقفته».

قال: وحسبنا هنا مثال واحد على المحدودية في اشتغال أو بالأحرى في تشغيل مبدأ المعقولية المقاصدية. فقد أورد الشاطبي في الاعتصام، نقلاً عن الغزالي في شفاء الغليل، الذي نقل بدوره عن الجويني في غياث الأمم، قصة فتوى الفقيه الأندلسي يحيى بن يحيى الليثي (ت ٢٣٤ هـ) لأمير المؤمنين عبد الرحمن بن الحكم. وقد ساق القصة في باب أفرده للمصالح المرسلة، تدليلاً منه على أن الاستدلال المرسل ليس مرسلاً بإطلاق، بل لا بد له، حتى وإن افتقر إلى اصل شرعي مباشر، من الاعتبار بمعنى مناسب يشهد له الشرع الذي يعود إليه وحده تحديد ما المراد بالمصلحة حتى ولو كانت مرسلة، وهذا على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، ذلك أنه إذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى كان مردوداً باتفاق المسلمين. ومثال ذلك ما حكى الغزالي عن بعض أكابر العلماء، أنه دخل على بعض السلاطين، فسأله عن الوقاع في شهر رمضان، فقال عليك صيام شهرين متتابعين، فلما خرج راجعه بعض الفقهاء وقالوا له: القادر على إعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين، وهذا الملك يملك عبيداً غير محصورين فقال لهم: لو قلت له عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك وأعتق عبيداً مراراً، فلا يزجره إعتاق الرقبة ويزجره صوم شهرين متتابعين. «ماذا كان تعليق الشاطبي المقاصدي على هذه الفتوى؟ لقد بدأ بأن لاحظ أن

هذا المعنى الذي ذهب إليه يحيى الليثي مناسب، لأن الكفارة مقصود الشرع منها الزجر، والملك لا يزجره الإعتاق ويزجره الصيام، لكنه لم يتردد في أن يضرب صفحاً عن مقصود الشرع ذلك، ليحكم بأن هذه الفتيا باطلة، لأن العلماء بين قائلين: قائل بالتخيير وقائل بالترتيب، فيقدم العتق على الصيام، فتقديم الصيام بالنسبة إلى الغني لا قائل به «وهكذا تكون سلفية الشاطبي قد غلبت على مقاصديته، فلأنه لا قائل من الفقهاء قبله بتقديم الصيام على الإعتاق بالنسبة إلى الغني، فقد أبى وهو المكرس لنظرية المقاصد، تطبيق مبدأ المعقولية المقاصدية، وحكم ببطلان الفتيا التي حدا بها الحرص على التزام مقصود الشرع من الزجر لا الخروج على أحكام النص، بل فقط إلى الحد من التخيير وإلى التخيير في الترتيب».

قال: والواقع أننا لا نغالي إذا قلنا، إن مبدأ المعقولية المقاصدية، على ما له من أهمية نظرية لا جدال فيها، يبدو مكفوفاً عن العمل عند الشاطبي في عدة من المواقف العملية التي تبدر عنه في كتابه الاعتصام. فعلى الرغم من أن حفظ النفس هو ثانية الضروريات الخمس المستقرأة استقراءً لا ينازع فيه منازع من مقاصد التشريع، فإن الشاطبي لا يجد حرجاً في إباحة قتل النفس أو الاعتداء عليها أو حتى الحض عليهما في الحالات الثلاث التالية: أولاً العقوبة الجماعية، ثانياً التعذيب، ثالثاً محاربة البدعة. فقد أكد أولاً أنه يجوز قتل الجماعة بالواحد، والمستند فيه المصلحة المرسلة، إذ لا نص على عين المسألة، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب وهو مذهب مالك والشافعي.. فإن قيل هذا أمر بديع في الشرع وهو قتل غير القاتل، قلنا ليس كذلك بل لم يقتل إلا القاتل، وهم الجماعة من حيث الاجتماع عند مالك والشافعي، فهو مضاف إليهم تحقيقاً إضافته إلى الشخص الواحد، وإنما التعيين في تنزيل الأشخاص منزلة الشخص الواحد، وقد دعت إليه المصلحة فلم يكن مبتدعاً، مع ما

فيه من حفظ مقاصد الشرع في حقن الدماء، وعليه يجري عند مالك قطع الأيدي باليد الواحدة، وقطع الأيدي في النصاب الواجب». وأجاز ثانياً التعذيب، بما فيه تعذيب البريء، لأنه لو لم يكن الضرب والسجن بالتهم لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السرّاق والغصّاب، إذ قد يتعذر إقامة البينة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين والإقرار. فإن قيل: هذا فتح باب لتعذيب البريء، قيل ففي الإعراض عنه إبطال استرجاع الأموال، بل الإضراب عن التعذيب أشد ضرراً، إذ لا يعذب أحد لمجرد الدعوى، بل مع اقتران قرينة تحيك في النفس وتؤثر في القلب نوعاً من الظن. فالتعذيب في الغالب لا يصادف البريء وإن أمكن مصادفته فتغتفر»، والجدير بالإشارة، أن الشاطبي في الوقت الذي يبيح فيه التعذيب، حتى ولو صادف البريء، فإنه لا يجد حرجاً في أن يدعو إلى العفو عن عثرات ذوي الهيئات، أي أفراد الطبقة الأرستقراطية بلغتنا المعاصرة، مؤسساً بذلك لازدواجية طبقية في الشرع، ولتمييز في المعاملة من موقع اجتماعي، علماً بأن مثل هذا التمييز مقصور في الفقه الكلاسيكي على فوارق الجنس بين الرجل والمرأة، والدين بين المسلم والذمي، والشرط القانوني بين الحر والعبد. يقول: وأبين من هذا العفو عن عثرات ذوي الهيئات، فإنه ثبت في الشرع إقالتهم في الزلات وألا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم، جاء في الحديث أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم»..

قال: وبدون أن نتطرف تطرف ابن حزم في نفي مقاصد الشرع، فلنقف ملياً عند آية التحريم الشهيرة في سورة البقرة، والمكررة في سورتي النحل والمائدة ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾. فالأحكام التحريمية القائمة على الأمر بالترك لا بالفعل، تدخل كلها في باب الأسباب الممنوعة، وما كان هذا حكمه،

فمقصده على القطع كما يقول الشاطبي درء المفاسد. والحال إن الأصوليين، ومنهم الشاطبي، لا يتوقفون عند هذه الآية عند تمثيلهم على المفاسد المستدفعة، بل يوردون مثال الخمر الذي علّلوا تحريمه بدرء مضرّته التي هي السكر المذهب للعقل، وهو واحد من الأصول الضرورية الخمسة. وليس عسيراً علينا أن ندرك أن ما يمتنع عنه الأصوليون، وعلى رأسهم الشاطبي نفسه، هو القراءة الاستقرائية لآية التحريم، فليس بيّناً في الآية ولا في تحقيق مناط الحكم ولا تنقيحه ولا استخراجه، ما المضرة التي يدرأها تحريم الدم أو لحم الخنزير، وقل مثل ذلك فيما حرمه الشارع على بني إسرائيل ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ﴾، وبالرجوع إلى آية التحريم، فإننا نلاحظ أن الحلال نفسه يغدو حراماً إذا أهل به لغير الله، فكيف تنقلب المصلحة المستجلبة إلى مفسدة مستدفعة وتخرج من باب الأسباب المشروعة لتدخل في باب الأسباب الممنوعة بدون طرو أي تغير في طبيعتها الفيزيقية؟ أفليس في ذلك أقوى دليل على أن الفعل التكريسي (الإهلال لله أو لغير الله) هو في ذاته العلة الموجبة للتحريم والتحليل، وأنه لنفسه غاية نفسه بدون أي مقاصدية مفارقة؟ وإذا عدنا إلى مثال الخمر الذي يعلل به الشاطبي وسائر المقاصديين، وفي مقدمتهم الغزالي، تحريمه بكونه مسكراً ومذهباً للعقل، فإن السؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحال هو: ولماذا لم يحرم الخل وهو ذو قوة على الإسكار؟ (نسبة الكحول فيه بين ٥ و٨ درجات مئوية، بينما كحولية الخمر هي بين ١٠ و١٣ درجة مئوية). ولماذا لم يحرم الأفيون، وهو أشد قوة على الإسكار وإذهاب العقل؟».

قال: والواقع أن الظاهرية الحزمية على غلوها في إنكار المعقولية، تبدو أكثر قدرة من المقاصدية الشاطبية والغزالية على فهم معقولية

التحريم والتحليل. فابن حزم ينكر أن تكون الخمر حرمت لأنها مسكرة أو مذهبة للعقل، والدليل عنده أن الحد يقام على شارب الخمر سواء سكر أو لم يسكر، وأيضاً فليس كل من شرب الخمر يسكر وشارب الجرعة لا يسكر والحد عليه.. إذن، فالقراءة المقاصدية التي تربط التروك والتحريمات بدرء المضرة، ليست استقرائية، لا على سبيل الاستقراء التام ولا حتى على سبيل الاستقراء الأكثري، بل هي قراءة تخيرية، تعمم من خلال مثال الخمر الظاهرة مضرّته للعيان حكم الجزء على الكل».

إنّ هذه الكلمات التي نقلناها عن الأستاذ جورج طرابيشي، الدّالّة على تعمّقه في بحوثه، كافية في دلالتها فلا نضيف عليها شيئاً.

ويسجل عبد المجيد الصغير في كتابه الفكر الأصولي، ملاحظات جوهرية على تطبيقات مسألة المقاصد، هي بالإجمال محل تأييد عندنا:

فقد لاحظ الجويني أنه «ليس يسوّغ لنا أن نستحدث وجوهاً في استصلاح العباد وجلب أسباب الرشاد، لا أصل لها في الشريعة، فإن هذا يجر خرماً عظيماً وخطباً هائلاً جسيماً.. فإن غاية أصحاب السياسات.. أن يزيدوا على مواقف الشريعة، ليتوصلوا بزعمهم إلى أغراض رأوها في الايالة.. وذلك كله سرف ومجاوزة حد وغلو وعتو.. والشرع لا يرخص في ذلك».

«ولا يتردد ابن العربي في الاستنجاد بجملة مفاهيم أصولية تبريراً لشرعية بني آدمية، ودفعاً لطروحات الفاطميين، وعنده أن تلك الشرعية تستند إلى عدة اعتبارات أهمها: إن معاوية وعشيرته كانوا موضع ثقة من النبي ﷺ وخلفائه، خاصة وقد أظهر معاوية خصالاً ومواقف تدبيرية سوف تصير شرطاً عند منظّري الآداب السلطانية، وهي «هيامه بحماية البيضة وسد الثغور وإصلاح الجند والظهور على العدو وسياسة الخلق» علاوة على كون تولية معاوية، جاءت عقب رضى الحسن بن علي الذي «تخلى عن الأمر لمعاوية، صيانة لحقن دماء الأمة» في عام الجماعة،

وأمام هذا المقصد الضروري الثاني (حفظ النفس)، اضطر ابن العربي أن يدفع بأسلوب احتجاجي، أهم ما أخذ على معاوية من تدابير سياسية «بالمعنى القدحي للكلمة لا شرعية وهي تدابير إما أنها لم تثبت صحتها التاريخية، خاصة في حالة فتنة وعصبية تفتقد في خضمّها الحقيقة، أو لكونها لا تخلو مع ذلك من مراعاة لمقاصد شرعية ضرورية. فليس قتله مثلاً للصحابي حجر بن عدي إلا لكون خروج هذا الأخير آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر ضد زياد بن أبي سفيان، قد تسبب في فتنة اعتبره معاوية بسببها ممن سعى في الأرض فساداً، وذلك كافٍ وحده ليعرض الأمة من جديد إلى الفتنة التي خرجت منها وشيكاً، وحسب نفس التبرير، فقد كان قتل الحسين بن علي على يد جنود يزيد بن معاوية قتلاً مشروعاً أيضاً. ورغم اعتراف القاضي الأندلسي بأفضلية الحسين بن علي على يزيد، فإنه بعد استتباب الأمر لبني أمية وتمكن عصبيتهم من ذلك، أصبح التعلق بأمل استعادة الخلافة الراشدة ضرباً من المحال، بل نوعاً من الانتحار، ولذلك صار طلب الأفضل عندئذ من استباحة ما لا يباح وتشتيت الكلمة وتفريق أمر الأمة، وفي كل ذل تفويت لمصلحة حاضرة متيقنة طلباً لمزيد كمال موهوم غير متيقن. ولا يتأخر ابن العربي عن الاستشهاد بموقف بعض الصحابة، الذين رغم علمهم بفضل الحسين وفسق يزيد، فقد أعطوه البيعة مراعاة لحكم الوقت وحقناً لدماء المسلمين وحرصاً على جمع كلمتهم، وهذا هو موقف الحسم بتعبير ابن العربي، ما دام موقفاً يستند على تلك الاعتبارات الواجبة والضرورية وإلا فإن مأساة الحسين دليل واضح على تنكب تلك الاعتبارات، لأنا أردنا أن نطهر الأرض من خمر يزيد، فأرقنا دم الحسين، فجاءتنا مصيبة لا يجرها مرور الدهر»[١].

---

(١) الفكر الأصولي، ص٢٧١ ـ ٢٧٢.

. . «الشيء الذي يعني أن مقاصد الشريعة كمفهوم، لا تغيب ضرورة في ظل الدولة السلطانية، حيث سيؤكد ابن خلدون أن العصبية في هذه الدولة الأخيرة كفيلة بتطبيق ورعاية تلك المقاصد. غير أن ما لم ينتبه إليه ابن خلدون أو لم يرد التصريح به، أن مقاصد الشريعة لا تصبح في الدولة السلطانية غاية في ذاتها كما يود الفقهاء أن تكون، وبالتالي لا تصبح مصالح الرعية مقصودة بالذات، بقدر ما تصبح هذه الدولة هي الغاية المقصودة والمقدس الأسمى والمقصد المهيمن على كل المقاصد الأخرى. . وبذلك يتبين سهولة جر المقاصد العامة في السياسة الشرعية، لتنقلب إلى عكس مقصودها الأساس، أي جر العلماء المنظرين لتلك المقاصد إلى تبرير السياسة القائمة بدل نقدها. . وكأن المقاصد الشرعية ووسائلها الناجعة، قد تحولت إلى مجرد قوالب فارغة غير مضبوطة الهوية يمكن ملؤها بأي محتوى كان، وتوظيفها لتبرير كل المواقف والاختيارات. يصدق هذا على مفهوم الإجماع أو المصالح المرسلة أو الاستحسان، مثلما يصدق على مختلف الوسائل الناجعة الأخرى، كرفع الحرج ومراعاة الضرورات المبيحة للمحظورات وارتكاب أخف الضررين وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وعموم البلوى والمشقة تجلب التيسير والأمور بمقاصدها. . بل حتى حينما نقرأ أن مقاصد الشريعة بنيت على مراعاة المصلحة في الحفاظ على أشياء خمسة تذكر دائماً على الترتيب التالي: الدين، النفس، العقل، النسل، المال، ندرك كم هو سهل التضحية بالمصالح الأربعة الأخيرة رغم ضرورتها، بمجرد زعم رجل السلطة بأن مصلحة الدين، وهو المقصد الأول والأعم، في خطر. .»[1].

(١) المصدر السابق، ص٢٩٥ ـ ٢٩٦.

«.. وهكذا لم يجد الفقيه والقاضي بدر الدين ابن جماعة، ما يعرب به عن حاجة عصره إلى رجل السيف، خيراً من ذلك الإعلان الذي كرّس به مثل هذا الانقلاب في المفاهيم السياسية لدى الفقهاء، والذي ضمنه تلك التبرئة الفقهية للمتغلب حيث قال في صراحة: «.. فإن خلا الوقت عن إمام عادل مستحق للإمامة فتصدى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح. إذا انعقدت الإمامة هكذا بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماماً، لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم»[1].

«.. وقد لخّص لنا معاصر ابن حجر الشيخ بدر الدين العيني بمناسبة حديث السمع والطاعة حق ما لم يؤمر في معصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة وحديث «لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف»، لخص لنا التأويل الفقهي في هذا العصر بقوله خلافاً للظاهر من سياق الحديثين: «والذي عليه الجمهور أنه لا يجب القيام عليهم عند ظهور جورهم ولا خلعهم، إلا بكفرهم بعد إيمانهم أو تركهم إقامة الصلوات وما دون ذلك من الجور، وإن كان غير معروف ولا مشروع فلا يجب الخروج عليهم». أما التبرير، فهو أن في طاعة الجائر «تحصين الفروج والأموال وحقن الدماء» وجمع للكلمة»[2].

---

(١) المصدر السابق، ص٣٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٣٩.

خلاصة البحث

لا شك أن الشريعة لها مقاصدها العامة أو الخاصة في تشريعاتها، وأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد. ولا شك أن إغلاق باب المقاصد كلية، سيتيح سوءاً في تطبيق الشريعة، تترتب عليه مفاسد على الدين والأمة. لكن لا شك أيضاً، في أن فتح المقاصد على مصراعيه سيلغي الشريعة، وستكون مبرراً لكل سلوك غير سوي، خاصة على مستوى الحكومات. ولو كان الله تعالى يثق بالعباد، لألقى إليهم المقاصد وترك لهم التفريع، لو كانت القضية قضية مقاصد، دون أن تكون الوسائل الموصلة لها قد اعتنى بها الشرع، واختارها بعناية. فلما تدخّل الشرع في الوسائل المفضية إليها، علم أنه لا يكفي إدراك المقصد للتفريع على أساسه.

وقد تبين معنا، أن لا مشكلة في البحث على مستوى الشكل والمفهوم، وإنما عقدة البحث تكمن في التطبيقات، فالشيطان يسكن تفصيلاته، والجمود يبطل مفاعيله، وهنيئاً لمن تمكن من السير على الجادة، والله الموفق للصواب. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة.
- مسالك الأفهام ـ الشهيد الثاني.
- كتاب الطهارة ـ الشيخ الأنصاري.
- كتاب الطهارة ـ السيد الخوئي.
- إيضاح الفوائد ـ إبن العلامة.
- رياض المسائل (ط.ق) ـ السيد علي الطباطبائي.
- جواهر الكلام ـ الشيخ الجواهري.
- در المنضود ـ السيد الگلبايگاني.
- فقه الصادق(ع) ـ السيد محمد صادق الروحاني.
- القواعد والفوائد ـ الشهيد الأول.
- نضد القواعد الفقهية ـ المقداد السيوري.
- الرسائل التسع للمحقق الحلي.
- الموسوعة الفقهية الميسرة ـ الشيخ محمد علي الأنصاري.
- مجمع الفائدة ـ المحقق الأردبيلي.
- كتاب المكاسب ـ الشيخ الأنصاري.
- معارج الأصول ـ المحقق الحلي.

- الكافي.
- فوائد الأصول ـ الشيخ محمد علي الكاظمي.
- الأحكام ـ إبن حزم.
- هداية المسترشدين للمحقق الأصفهاني، طبعة حجرية.
- شرح الأسماء الحسنى ـ الملاّ هادي السبزواري.
- المحصول ـ الرازي.
- الأحكام ـ الآمدي.
- خلاصة عبقات الأنوار ـ السيد حامد النقوي.
- راجع تجريد الاعتقاد للشيخ نصير الدين الطوسي وشرحه للعلامة الحلي، تحقيق الزنجاني.
- شرح المواقف للقاضي عضد الدين وشرحه للجرجاني.
- وسائل الشيعة.
- بحار الأنوار.
- تذكرة الفقهاء ـ العلامة الحلي.
- مختلف الشيعة ـ العلامة الحلي.
- الذريعة في أصول الفقه ـ السيد المرتضى.
- الوافية ـ الفاضل التوني.
- من لا يحضره الفقيه.
- الخصال.
- معاني الأخبار.
- التوحيد.
- الفصول المهمة للحر العاملي.
- دروس في علم الأصول ـ السيد محمد باقر الصدر.

- علل الشرائع للشيخ الصدوق.
- الفوائد المدنية للأسترآبادي.
- كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق.
- مسار الشيعة للمفيد.
- تفسير الميزان، للعلامة الطباطبائي.
- المستصفى ـ الغزالي.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
- الأصول العامة للفقه المقارن.
- الفصول في الأصول ـ أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص.
- التبيان ـ الشيخ الطوسي.
- تفسير مجمع البيان ـ الشيخ الطبرسي.
- تفسير غريب القرآن ـ فخر الدين الطريحي.
- جامع البيان ـ إبن جرير الطبري.
- معاني القرآن ـ النحاس.
- تفسير القرطبي.
- راجع بدائع الصنائع ـ أبو بكر الكاشاني.
- حاشية رد المحتار ـ إبن عابدين.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير ـ المناوي.
- تاريخ مدينة دمشق ـ إبن عساكر.
- مسند أحمد.
- مسند أبي داود الطيالسي.
- المعجم الكبير ـ الطبراني.
- كنز العمال ـ المتقي الهندي.

- الدر المنثور ـ جلال الدين السيوطي.
- أصول السرخسي ـ أبو بكر السرخسي.
- الحدائق الناضرة.
- مستند الشيعة للمحقق النراقي.
- منية الطالب، تقرير بحث النائيني للخوانساري.
- كتاب المكاسب والبيع، تقرير بحث النائيني للآملي.
- القضاء في الفقه الإسلامي ـ السيد كاظم الحائري.
- القواعد والفوائد ـ الشهيد الأول.
- إرشاد الفحول: ٣٦٠.
- الاجتهاد (للسيد محمد بحر العلوم).
- القوانين (طبعة ١٢٨٧).
- أصول الفقه (للخضري): ٣١٦.
- الغدير ـ الشيخ الأميني.
- نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبي للريسوني.
- الفكر الأصولي لعبد المجيد الصغير.

الفهرس

المقدمة ٥

تمهيد ١٩

تعريف المقاصد ١٩

بحث المقاصد في الفقه الإمامي ٢٠

*** الباب الأول: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ٣٣**

تمهيد ٣٥

المسألة الأولى: إثبات العلاقة بين المقاصد والتبعية ٣٦

المسألة الثانية: إثبات تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ٤٠

ـ الفصل الأول: الحسن والقبح العقليين ٤٧

معاني الحسن والقبح ٤٧

منشأ الحسن والقبح الذاتيين ٥٠

ذاتية الحسن والقبح وإدراك العقل ٥٢

جهتا بحث في الحسن والقبح العقليين ٥٥

الأقوال في الحسن والقبح ٥٨

وجوه إنكار الحسن والقبح العقليين ٦٠

أدلة الحسن والقبح العقليين ٦٦

ـ الفصل الثاني: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ٧٣

هل يدرك العقل حسن الأفعال وقبحها ٧٣

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ٧٧

ـ الفصل الثالث: حجّية حكم العقل ٩١

كلام الأمين الأسترآبادي ٩٢

إخباريون استحسنوا كلام الأسترآبادي ٩٣

مع العلامة الطباطبائي في الميزان ١٠٢

تنبيه: بحث التصويب ١٠٩

* الباب الثاني: استكشاف المصالح والمفاسد ١١٣
تمهيد ١١٥
ـ الفصل الأول: في الاستحسان ١١٩
تحديد الاستحسان ١١٩
مناقشة في أدلة الاستحسان ١٣٣
نماذج تطبيقية ١٤١
ـ الفصل الثاني: منصوص العلة ١٥١
العلل الشرعية حقيقية أم معرفات ١٥٣
منصوص العلة ١٥٦
الحكمة والعلة ١٦٣
مفهوم الموافقة ١٦٦
ـ الفصل الثالث: المصالح المرسلة ١٦٩
معنى المصلحة ١٧٠
المصالح الضرورية ١٧١
حكم المصالح الضرورية ١٧٢
المصالح الحاجية ١٧٨
المصالح التحسينية ١٧٩
حكم القسمين ١٨٠
القسم الأول: أي ما رضيه الشرع من المصالح ١٨٢
القسم الثاني: ما ألغاه الشرع ١٨٥
القسم الثالث: المصالح المرسلة ١٨٧
أدلة المثبتين للحجية ١٩٣
أولاً ـ الوجوه العقلية ١٩٣
ثانياً ـ السيرة والنصوص ١٩٧
أدلة النافين للاستصلاح ٢٠٠
تطبيقات ٢٠٥
ـ الفصل الرابع: سد الذرائع وفتحها ٢٠٧
خاتمة: زبدة البحث ـ مناقشات عامة مع بعض من كتب في المقاصد ٢٢٣
خلاصة البحث ٢٥٠
المصادر والمراجع ٢٥١